كايت ليفنتال جيرمي كار

علم نفس الدين

مُقدمة تعريفيَّة ومُقارَبة نقديَّة

ترجمة: لؤي خزعل جبر



علم نفس الدين

مقدمة تعريفيّة ومقاربة نقديّة

- اسم الكتاب: علم نفس الجن
- المؤلف: كايت ليفنتال - جيرمي كاريت
- ترجمة: لؤي خزعل جبر
- الطبعة الأولى 2021

ISBN: 978-9953-587-80-5

- الإخراج الفني: TRIGRAPHICS





00961 01 740 495 | 00961 71 935 980

www.nousous.com nousousir@outlook.com

تفكر لتكون...

دار مسامير للطباعة والنشر والتوزيع

العراق – السماوة

07714139039 – 07803227347

كايت ليفنثال جيرمي كاريت

علم نفس الدين

مُقدمة تعريفيَّة ومُقاربة نقديَّة

ترجمة:

لؤي خزعل جبر





إلى مُحمَّد درويش..

الإنسان الباهِر والمُترجِم المُشرِق.

لـؤي



مقدمة المترجم

هذه ترجمة لكتابين في كِتاب واحد: «**علم نفس الدين: مقدمة مختصرة**» لـ كايت ليفتنال و«**الدين وعلم النفس النقدي: أخلاقيّات اللامعروف في إقتصاديّات المعرفة**» لـ جيرمي كاريت، وهي حالةٌ نـادِرَة، فقد يتصرَّف المُترجمون في نصٍ بحذفِ مقاطِع، وربما فصول، أو بإضافَة دراسة مدخليَّة، أو مقالات ودراسات ذات صلة للمؤلِّف أو غيرِهِ في ذيلِ كتابِهِ، إلا أنَّهُ مِن غيرِ المألوف – ولم يسبق لي أن رأيتُ – دمج كتابين مُستقلين، لمؤلفين منفصلين، في كتابٍ واحد، بعنوانٍ مُشتَرَك. فلِماذا؟

علم نفس الدين من أهم الحقول المعرفيَّة، الثقافيَّة العامَّة والتخصصيَّة النفسيَّة، كما أنَّهُ في السياقات ذات التكوينات والنزعات الدينيَّة يُشكل ضرورة مجتمعيَّة، لتحقيق الفهم العلمي للتفكير والشعور والسلوك الديني، وتخطي الرؤى الاختزاليَّة، والمُتطرفة، والمُتحيزة، والسطحيَّة. إلا أنَّهُ من اللافِت غياب هذا الحقل، شبه التام، في السياقات العربيَّة، فباستثناء كتاب «التحليل النفسي والدين» لـ إريك فروم، الصادر – بترجمة فؤاد كامِل – في (1977)، لا نكادُ نجدُ كتاباً يستحق الذكر. ولذلك وجدتُ من الضروري تنشيطُ الترجمة في هذا المجال، ولما كان بيدي مجموعة من الكتب، استقرَّ رأيي على الكتابين المذكورين لما يتضمنانه من قيمة خاصة. الأوّل مدخلي، تعريفي، تقليدي، يقدم صورة واسعة عن الحقل، يفيد في إيجادِ أُلفة بمباحثه واشتغالاتِهِ، بطريقة مُبسطة وواضحة، مع الإشارة – البارعة – لوجهات النظر المتعددة والدراسات المتغايرة في كل مبحث، مما يؤسس لمرونة فكريَّة في التعامل مع مفاهيمه، وهو من تأليف البروفيسورة

الدكتورة كايت ميريام ليفنثال (1941) Kate Miriam Loewenthal، أستاذة علم النفس وعلم النفس الإكلينيكي في جامعتي لندن ونيويورك، متخصصة بالصحة العقلية والدين والثقافة، ومحررة مجلة **«الصحة النفسيَّة والدين والثقافة» Mental Health, Religion and Culture**، ومن أهم كتبها: **«الدين والثقافة والصحة النفسيَّة»** (2006)، **«علم نفس الدين: مقدمة مختصرة»** (2008). والثاني فكري، نقدي، فهو من جهة لا يقدم مقاربة تعريفيَّة، وإنما مقاربة فكريَّة، تعمل على تكريس رؤية خاصَّة، ومن جهة أخرى لا يعتمد التوجه التقليدي، وإنما النقدي، والنقدي مقاربة حديثة - نسبياً - تعمَل على خلخلة البنيات القارَّة في علم النفس التقليدي، حيث ترى في تلك البنيات تحالُفات سلطويَّة، مقصودة أو عفوية، وتركز على استكشاف القضايا الإنسانيَّة الكُبرى، وفي مقدمتها العدالة الاجتماعية ضمن كل اشتغالات علم النفس، وهي مقاربة أخذت تحتل مساحات واسعة - بتزايد - من اهتمامات عشرات الباحثين، ومن أولئك الباحثين البروفيسور الدكتور جيرمي كاريت Jeremy Carrette (1965)، أستاذ الفلسفة والدين والثقافة في جامعة كنت البريطانية، من أهم كتبه: **«فوكو والدين: الجسدانية الروحيَّة والروحانيَّة الروحيَّة»** (2000)، و**«بيع الروحيَّة: التعهد الصامت للدين»** (2005)، و**«الدين وعلم النفس النقدي: الخبرة الدينية في اقتصاد المعرفة»** (2007)، و**«المخيال الديني المخفي لوليم جيمس: شمولية العلاقات»** (2013)، فعمل كاريت في كتابه المُترجَم على تأسيس قاعدة نظريَّة عن اقتصاديات المعرفة، والحفر في بنية الاتجاهات الرئيسة في علم النفس: التحليلي والإنساني والمعرفي، بالاستعانة بكم هائِل من الدراسات المتنوعة، وحشد كبير من المفاهيم متعددة الحقول المعرفية، وهو ما منحه غِناه، كما أوجد صعوبته، للمترجِم

والقارئ. وهذه التباينية هي ما جعلني في حالة من التوتر بين فصل ووصل الكتابين، فمن يطلع على الأول دون الثاني تظل معرفته منقوصة لأنه سيقتصر على المنحى التقليدي، ومن يطلع على الثاني دون الأول كذلك لأنه لا يمتلك فكرة عن المنحى التقليدي الذي ينتقده النقدي، وإصدار كل واحد على حِدة يجعل من الممكن الحصول على الواحِد دون الآخر، بينما دمجهما سيوفر للمهتم كلا المقاربتين في موضع واحد. فلعلَّ هذهِ المُساهَمة تكون ذات قيمة في إثراء معرفة المهتمين، وتفتح آفاقاً جديدة للحوار بين المختلفين، وتسلط أضواءً مغايرة على المفاهيم المبحوثة، وتدفع بهذا الحقل خطوة صغيرة نحو الأمام.

لؤي خزعل جبر

السماوة - 2020

المقدمة التعريفيّة:

علم نفس الدين
«مقدمة مختصرة»

كايت ليفنثال



مقدمة

قرأت عن الحادثة الآتية في كتاب مستكشف بريطاني في إفريقيا أوائل القرن العشرين (Darley, 1972). حدث ذلك بالقرب من الحدود السودانية - الحبشية آنذاك. يعيش رجلان بالقرب من بعضهما البعض. كان لأحدهم ثلاثة أبناء بالغين، بينما الآخر رجل عجوز، له حفيد صغير يبلغ من العمر ستة عشر سنة. جميعهم كانوا يعتمدون على نظام غذائي من العسل، وكانت أهم ممتلكاتهم خلايا النحل وأواني العسل. أمسك الرجل العجوز وحفيده بالعائلة الأخرى - أربعة رجال - وهم يأخذون أواني العسل. صاح اللصوص الأربعة بأنهم سيقتلون العجوز وحفيده، ثم «كل أواني العسل ستكون لنا». هرع الشاب الأول إلى الرجل العجوز، وأثناء قيامه بذلك، اندفع الحفيد الصغير نحو المهاجم وطعنه في قلبه بحربة رمحه فقتله، تعثر الأخ الثاني على جسده، واخترق رقبته فقتله، واندفع الابن الثالث صوب الصبي الصغير الذي خطى جانبه وأصابه بجروح دون أن يقتله، هرب الرجل الجريح ووالده، ولم يضايقوا العجوز وحفيده - أو النحل - مرة أخرى. وروى الرائد Darley أنه رأى الصبي الصغير بعد أيام قليلة وهنأه على براعته، فأجاب الصبي «كيف تفترض أن طفلاً صغيراً مثلي يمكنه قتل رجلين كبيرين، وإصابة آخر، دون مساعدة؟ لقد كان فعل الله، لأنهم كانوا يفعلون الشر. علق الرائد Darley بأنه وجد أن «كل الناس الذين يعيشون بالقرب من الطبيعة يؤمنون بالله». أولئك الذين لا يحصلون على «تغذية جيدة» وتحميهم وسائل الراحة في الحياة المتحضرة من الخطر.

إليكم ملاحظة مماثلة قدمها Rampal، مهاجر هندي إلى بريطانيا في الستينيات: «يوجد في الهند العديد من المعابد والمساجد والكنائس. الانكليز ليس لديهم دين الآن. قلة من الشباب يذهبون إلى الكنيسة، فقط كبار السن من الرجال والنساء. حتى أن العديد من الإنجليز يصرحون صراحةً بأنهم لا يؤمنون بالله، ويتعرضون لسوء شديد إذا قلت لأحدهم: صل يا أخي، يقول: ما أعتقده هو شأني الخاص؛ إذا كنت أرغب في الصلاة، فسأصلي، وإلا فلن أفعل. أعتقد أن الإنجليز قد فقدوا دينهم لأنهم لا يفتقرون إلى وسائل الراحة. ترعاهم حكومتهم جيداً لدرجة أنهم لا يصلون ولا يخدمون؛ لا يفكرون في الغد. إذا أعلنت الحكومة أنه اعتباراً من الأسبوع المقبل لن يُسمح لأي شخص بسحب المساعدة الوطنية، فعندئذٍ سيركضون جميعاً إلى الكنيسة للصلاة إلى الله طلباً للمساعدة (Sharma, 1971).

بعث الرائد Darley و Rampal بعض الموضوعات الأساسية في هذا الكتاب، التي لم يهتم بها علماء النفس إلا في وقت متأخر. قد يكون لاستنتاجهم بأن الرخاء المادي ومزايا الحضارة تولد الإلحاد نصيب من الحقيقة، ولكنه قد يكون بسيطاً للغاية. ومع ذلك، فإنهما أثارا القضايا الأساسية المتعلقة بـ «لماذا ومتى وكيف» تنشأ السلوكيات والأفكار والمشاعر الدينية.

يهتم طلاب التاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا بالناس ومجموعات الناس، وماذا يفعلون وماذا فعلوا، ولماذا. لطالما تم الاعتراف بأن الدين قوة قوية في المجتمع البشري، مرتبطة بأقوى المشاعر والسلوك الدرامي - أحياناً مثير للإعجاب وأخرى فظيع - وبقوى اجتماعية قوية. يقدر جميع الطلاب الجادين في العلوم الاجتماعية أنهم لا يستطيعون

الوصـول إلى أي فهم للمجتمـع البشري دون معرفة الدين والمؤسسـات الدينيـة. لكـن في الماضي، وقف علماء النفس بشكل عام بعيـداً عن جميع المهتمين بالدين، وكيف يؤثر على ما يفكر فيه الناس ويفعلونه.

يبحـث هـذا الكتـاب أولاً في العلاقة المضطربـة بين علم النفس والدين، وكيـف تغير وتطـور علم نفس الدين ليصبح مجالاً للدراسـة. لقد تطور فهمنا إلى ما وراء الجدل المناهض للدين والتبريرات المؤيدة للدين التي كانت تقدم في كثير من الأحيان تحت تسمية علم نفس الدين. ثم يتناول الكتاب كيف تأثرت الدراسـة النفسية العلمية للسـلوك الديني والفكر والشعور باقتصارها إلى حد كبير على دراسة المسيحية الغربية. ويتضمن الفحص التفصيلي للسلوك الديني النظـر في الصلاة والخطاب الديني والسـلوكيات الدينيـة الأخرى. نحن نولي اهتمامـا خاصا للتحول الديني. يتناول فصلان عـن «الحياة الداخلية» الأفكار الدينية - المعتقدات والإيمان والخبرة - والمشـاعر الدينية، بما في ذلك الجوانب الانفعالية للإيمان وبعض المشـاعر السلبية التي قد ترتبط بالدين، مثل الشعور بالذنب والعار. يختتم الفصل الثاني من هذين الفصلين بالنظر في العلاقات بين الدين والحالات النفسية المرضية، وخاصة الاكتئاب والفصام. وأخيراً يبحث الكتاب في بعض التأثيرات المحتملة للدين على السـلوك والأفكار والمشـاعر. يتضمـن هـذا فحصـاً للأسـئلة المتعلقـة بكيفيـة تطـور المعتقـدات الأخلاقية وتأثيرهـا على السـلوك، والأكثـر إثارة للجـدل، كيف يصنع الديـن التعصب ويفككه، والعلاقات بين الدين والهوية واحترام الذات.

كايت ليفتال



1

علم النفس والدين

ما علم النفس؟

ما علم النفس؟ أعتقد أنه يتضمن مراقبة الأشخاص وتسجيل تلك الملاحظات ومحاولة تفسير ما تم ملاحظته وتسجيله. وتدعم موسوعة Hutchinson هذا الاعتقاد. تقول إن علم النفس هو «الدراسة المنهجية للسلوك البشري»، وأن علم النفس يشمل دراسة «وظائف الغريزة، والثقافة، وعمل الفكر والذكاء واللغة» (Hutchinson, 1994). يسهب قاموس علم النفس في مهمة تعريفه لعدة صفحات، لكنه يبدأ بثقة كافية، يقول أن علم النفس هو «فرع من العلم الذي يتعامل مع السلوك أو الأفعال أو العمليات العقلية، ومع العقل أو الذات أو الشخص الذي يتصرف أو لديه العمليات العقلية» (English & English, 1958).

كيف إذن يمكننا تعريف علم نفس الدين؟ بدأ Argyle & Beit-Hallahmi كتابهما المدرسي الكلاسيكي (في عام 1958 أطلق عليه Argyle اسم السلوك الديني، وفي عام 1975 علم النفس الاجتماعي للدين، وفي عام 1997 كان العنوان علم نفس السلوك الديني والمعتقد والخبرة)، مع Beit-Hallahmi، مع وعد مقتضب بأنهم «سيقدمون النتائج التجريبية الرئيسية من المسوحات الاجتماعية والدراسات الميدانية والتجارب حول السلوكيات والمعتقدات والخبرة الدينية» (Argyle &

(Beit-Hallahmi, 1975). كل هذا من شـأنه أن يسـمح لي بأن أؤكد أن علم النفس هو دراسة السلوك والفكر والشعور، وأن علم نفس الدين هو دراسة السلوك والفكر والشعور الديني. لكن في أواخر التسعينيات، هل يسـمح لي أن أكون بهذه البساطة؟ على سبيل المثال، هناك كتابان دراسيان مهمان في التسـعينيات عن علم نفس الدين لم يعرفا علم النفس (Batson et. al., 1993; Wulff, 1997). ربما كان هذا لأن القراء المستهدفين كانوا علماء نفـس، ولم يحتاجوا إلى تعريف. لكن كلاً من هذه الأعمال وغيرها من الأعـمال المعاصرة في علـم نفس الدين كافحت مع مشـكلة أكثر صعوبة. ما هو علم نفس الدين؟ كان يُنظر إلى هذا على أنه مشـكلة صغيرة بسـبب مـدى المقاربـات في علـم النفـس، وكان يُنظر إليـه على أنه مشـكلة كبيرة بسبب الصعوبات في تعريف الدين.

ما الدين؟

اقترح بعض العلماء أن تعريف الدين إما مسـتحيل، أو أنه مشروع كبير لدرجة أننا لم نتمكن من تجربته في كتاب قصير مثل هذا الكتاب. بيَّن Wulff 1997 أن «تعريفاً مرضياً (للدين) قد استعصى على العلماء حتى يومنا هذا»، وSmith 1963 قـد أثبـت أن «الديـن الاسـمي... (ليـس) غـير ضروري فحسـب، ولكنـه غير ملائـم لأي فهـم حقيقـي». وقـضى Brown 2987 العديد من الصفحات - أكثر من 100 صفحة - في مشاكل تعريف وتحليل وقياس الدين ومعاييره العديدة. وجادل Capps 1997 بأن تعريفات الدين التي قدمها علماء بارزون تعكس السير الشخصية لهؤلاء العلماء.

هـذا محبـط بعـض الشيء لأنه يشـير إلى أنـه لا توجد طريقـة لبدء هذا الكتـاب! إن تعريف الديـن أمر صعب للغاية، لذلـك لا يمكننا أن نقول

عـن ماهية علم نفـس الدين، إذا اتبعنا المواقف الخفيـة الدقيقة لـ Wulff، أو Brown، أو Capps. سـيتعين علينـا أن نكـون أكثـر تأصـلاً. بالعودة لـلأرض، اقـترح English & English, 1958 أن الديـن هـو «نظام من الاتجاهات والممارسـات والطقوس والاحتفـالات والمعتقدات التي يضع الأفـراد أو المجتمـع أنفسـهم من خلالهـا في علاقة مـع الله أو بعالم خارق للطبيعـة، واسـتنباط مجموعة من القيم التي يمكـن من خلالها الحكم على الأحـداث في العـالم الطبيعـي. وبينـت Loewenthal 1995 أن التقاليـد الدينيـة الرئيسـية لها عدد من سـمات الإيـمان المشـتركة: (1) وجود واقع غـير مادي (أي روحي)؛ و(2) الغرض من الحياة هو زيادة الانسـجام في العـالم من خلال فعل الخير وتجنب الـشر، و(3) (في الديانات التوحيدية) مصـدر الوجـود (أي الله) هـو أيضـاً مصـدر التوجيهـات الأخلاقيـة، و(4) بالإضافـة إلى ذلك، فـإن جميع الأديان تشـارك وتعتمد على التنظيم الاجتماعـي لتوصيـل هذه الأفـكار. وهكذا تضمنت السـمات المشـتركة للأديان المعتقدات والسلوكيات حول الواقع الروحي، والله، والأخلاق، والغـرض، وأخـيراً التواصـل بـين هـؤلاء. قـد يشـمل البعـض الإلحاد واللاأدرية و«الأديان البديلة» باعتبارها اتجاهات دينية تنطوي على علاقة مع الله (مثل Rizzutto 1974).

نحن ندرك الاختلافات بين الناس فيما يتعلق بالدين. إذا مشيت بضع يـاردات في الشـارع الرئيسي لمنطقـة متعددة اللغات في شـمال لندن حيث أعيش، فإن أنماط الملابس المختلفة سـتعلن عن العديد من ميزات الانتماء والتقوى. أرى نسـاء مسـلمات، بعضهن مغطاة الرأس، وبعضهن مغطاة الـرأس والوجـه، وبعضهن ليس لديهـن أي غطاء. أرى نسـاء يهوديات، بعضهن يرتدين شـعر مستعار، وبعضهن يرتدين قبعة، وبعضهن يرتدين

كليهما، وبعضهن لا يرتدين أياً منهما؛ رجال السيخ بعماماتهم ويدونها؛ الأفروكاريبيون الذين يمكن التعرف عليهم (أعتقد) على أنهم مسيحيون (ملابس رصينة)، أو راستافاريون (بجدل)، أو بلا ذلك. يرتدي الرجال اليهود قبعات الفراء أو اللباد، والجوارب البيضاء أو السوداء، أو غيرها من علامات الانتماء إلى واحدة من أكثر من اثني عشر طائفة حسيدية مختلفة تزدهر محلياً. أحياناً لا أستطيع ترجمة علامات الهوية والتقوى. لكن كعالمة نفس لست مضطرة للاعتماد على لغة الملابس. يمكنني طرح الأسئلة.

في الممارسة العملية، غالباً ما يرغب عالم النفس الذي يدرس الدين في تقييم الدين أو التدين أو إلى أي مدى ينخرط الشخص في أنواع مختلفة من السلوكيات والمعتقدات الدينية. قد يبدأ المرء بسؤال واحد بسيط عن الإيمان:

مقياس أحادي البعد للديان

حدد الخط للإشارة إلى مدى__ صحة العبارة بالنسبة لك. ضع علامتك على اليسار إذا كانت العبارة صحيحة تماماً، أو على يمينك إذا كانت غير صحيحة تماماً بالنسبة لك، أو في أي مكان بينهما للإشارة إلى مدى صحة أو عدم صحة الحالة بالنسبة لك.

صحيح تماماً غير صحيح تماماً

أنا أؤمن بالله..... ....

هل هذا بسيط جدا؟ اعتقد Glock & Stark 1965 ذلك. فقترحا أن العلماء الاجتماعيون قد يتصورون أن النشاط الديني يتضمن خمسة «أبعاد» مختلفة، وكلها قد تكون مستقلة عن بعضها البعض، على الأقل من الناحية

النظرية. على سبيل المثال، الشخص الذي لديه الكثير من التجارب الصوفية قد لا يشارك بالضرورة في كل نشاط طقسي ديني محدد. وأبعاد Glock & Stark هي: (1) تجريبي، إلى أي مدى يتمتع الشخص بتجارب دينية؛ و(2) طقوسي، مدى انخراط الشخص في ممارسات الطقوس الدينية؛ و(3) المعتقدي، إلى أي مدى يشترك الشخص في المعتقدات التي يتم تبنيها بشكل عام أو تقليدي؛ و(4) فكري - مدى المعرفة بالتعاليم والتقاليد الدينية؛ و(5) التطبيقي، بعد خامس يعكس مدى تطبيق الأربعة الأولى في الحياة اليومية.

كان هذا النوع من مقاربة «الأبعاد» صعب الإجرائيَّة، أن تحدد بطريقة يمكن من خلالها إجراء قياسات ذات مغزى. تساءل بعض علماء النفس الدينيين عما إذا كان الأمر يتعلق حقاً بمعرفة جوانب السلوك الديني، والخبرة، والمعتقد، وما إلى ذلك التي نقيسها، لأن الجميع يميلون إلى الاختلاف المشترك مع الآخر. على سبيل المثال، أشار Wearing & Brown 1972 إلى عامل «تدين» عام يكمن وراء مجموعة واسعة من مقاييس النشاط والمعتقدات الدينية. في بعض الأحيان، بالطبع، من المهم النظر إلى جوانب معينة من النشاط الديني أو المعتقد. لكن إذا أردنا مقياساً عاماً للتدين، فإن ما يلي شائع وموثوق (Loewenthal, 1995): (1) الانتماء، ما إذا كان الشخص ينتمي إلى جماعة دينية؛ و(2) الهوية أو تعريف الذات،تعريف الشخص لنفسه على أنه متدين (أو مسيحي أو مسلم أو يهودي أو أي فئة يهتم بها الباحث)؛ و(3) الإيمان بالله.

هذه إجراءات بسيطة ستمنحنا أكثر بقليل من إجابة بنعم / لا على سؤال واحد. إذا أردنا أخذ عينة من مجموعة من السلوكيات والمعتقدات،

فقد تكون هناك مشاكل بسبب خصوصية السلوكيات والمعتقدات التي أقرتها التقاليد الدينية المختلفة والأمم. على سبيل المثال، مقياس فرانسيس للاتجاهات تجاه المسيحية (Francis, 1993b) الذي يستعمل على نطاق واسع كمقياس للتدين. يتضمن عناصر مثل: أعلم أن يسوع يساعدني، وأنا (لا) أعتقد أن الكتاب المقدس قديم. قد تكون هذه أسئلة غير مناسبة لطرحها على الناس من التقاليد الدينية الأخرى. وعلى نفس المنوال، قام Littlewood & Lipsedge 1981 1998 بتحرير أنواع مختلفة تماماً من الأسئلة لاكتشاف مدى «الاهتمام الديني» عند أشخاص من مجموعات دينية مختلفة. فيما يلي بعض الأمثلة من الأسئلة للمسيحيين واليهود، تليها بعض الأسئلة الإضافية التي طرحتها Hanifa Khan مؤخراً على المسلمين.

استبيان الاهتمام الديني

أمثلة من أسئلة للمسيحيين

هل حدثت معجزات الكتاب المقدس حقاً؟

هل تساعد في إدارة كنيستك؟

قبل اتخاذ قرارات مهمة، هل تستشير الكتاب المقدس أم تصلي؟

لعيش حياة كريمة هل من الضروري أن يكون لديك بعض المعتقدات الدينية؟

هل مررت بتجربة دينية شخصية؟

أمثلة من أسئلة لليهود

هل تحضر الكنيست يوم الكفارة؟

هل تتناول عموماً طعام الكوشر في المنزل؟

هل ترتدي النساء المتزوجات في عائلتك عموماً شعراً مستعاراً؟

Littlewood & Lipsedge 1981 1998

استبيان النشاط الديني

أمثلة من أسئلة للمسلمين

هل تصلي خمس مرات في اليوم؟

هل تحافظ على قواعد اللباس؟

هل تحرص على تناول الطعام وفق القواعد الدينية؟

Khan, in preparation

للتغلب على هذه الصعوبة (خصوصية القواعد في مختلف التقاليد الدينية)، ولتمكين إجراء المقارنات عبر مختلف المجموعات الثقافية والدينية، طورت Loewenthal & MacLeod مقياساً قصيراً، موضح أدناه. وكان هذا الإجراء مفيداً جداً، لأنه منطقي للأشخاص من مختلف

التقاليد الدينية. كما أنه صادق وثابت؛ السمتان المهمتان لأي مقياس نفسي (Loewenthal, 1996; Jackson, 1996).

استبيان النشاط الديني

يومياً / اسبوعياً / شهرياً / صدفةً / أبداً

كم مرة تحضر (الكنيسة، الكنيس، المسجد، مكان العبادة)؟

كم مرة تدرس النصوص الدينية؟

كم مرة تصلي؟

Loewenthal & MacLeod et. al. 2000

تاريخ قصير للعلاقة الصعبة بين علم النفس والدين

كانت العلاقة بين علم النفس والدين علاقة غير سعيدة للغاية في معظم القرن العشرين. يُنظر إلى كل مجال على أنه حصري: إذا كنت عالم نفس، فلا يمكن أن تأخذ الدين بجدية، وإذا كنت متديناً، فلا يمكنك أن تأخذ علم النفس على محمل الجد. وقد أدى ذلك إلى مناخ يُنظر فيه إلى علم نفس الدين على أنها مفارقة، أو استحالة، أو في أفضل الأحوال، ممارسة غير محترمة تقوض الإيمان. على العكس من ذلك، فقد كان يُنظر إليه أحياناً على أنه إساءة تطبيق سخيفة للعلم على شيء لا يستحق الاهتمام العلمي. سوف أختار موضوعين في تتبع أصول حالة عدم الاستقرار هذه وحالة المواجهة.

الموضوع الأول هو ببساطة Freud. من المحتمل أن يكون اسم Freud هو الاسم الأكثر شهرة في تاريخ علم النفس، ومع ذلك، من المفارقات، أنه نادراً ما يحضر إلى دورات علم النفس في الجامعات البريطانية. كان Freud مخترع «العلاج بالكلام» - التحليل النفسي - الذي يُعرَّف بأنه

طريقة لعلاج الأمراض العصبية. تغيرت نظرياته وأحكامه السريرية وتطورت في سياق عمله. لقد كانت - ولا تزال - مثيرة للجدل، ورائعة دائماً. كان Freud جدلياً شغوفاً وخبيراً، وكتب عدداً كبيراً من الكتب المسلية جداً المخصصة للاستهلاك الشعبي، بالإضافة إلى العديد من المقالات للقراء الطبيين والعلماء. تطرقت العديد من المقالات إلى القضايا الدينية، وخصص أربعة من كتبه (Freud, 1927, 1928, 1930, 1939) بالكامل لتحليل الدين، غالباً على ما يبدو على حساب الدين. على سبيل المثال، يتتبع الطوطم والمحرمات أصول الدين والعادات الدينية إلى حشد بدائي واحد (تاريخي) مشكوك فيه. اشتملت النظرية على مجموعة من الذكور تقاتلوا على مجموعة من الإناث (أمر معقول)، مما أدى إلى حظر سفاح القربى (ممكن) والطوامية، والتي تم طبعها بشكل جماعي أو نقلها إلى جميع الأجيال اللاحقة (مشوشة وأقل معقولية). كان Freud جيداً في سرد حكاية محتملة، وبحلول الوقت الذي انتهى فيه، تم شطب الدين على أنه مجموعة من الخرافات البدائية والطقوس العصبية والوهم، والتي ربما كانت مريحة في وقت ما، ولكن لم تعد ضرورية في هذه الأزمنة المستنيرة. تتضمن تصريحات Freud المشينة المعروفة عن الدين على أنه «عصاب وسواس أحادي النوع»، والذي نجح لأنه يجنب الفرد العمل على تطوير عصابه. وصف Freud الله على أنه إسقاط لصورة الأب، و «نظام من أوهام التمني جنباً إلى جنب مع التنصل من الواقع، كما لا نجد في أي مكان آخر إلا في النعيم» (Freud, 1907, 1927). لم يكن أي من هذا محبباً للمؤسسة الدينية الأرثوذكسية. كانت جريمة Freud الأخرى هي محاولة إخضاع النشاط الجنسي وإساءة معاملة الأطفال للفحص النفسي. تم التراجع عن إساءة معاملة الأطفال على عجل عندما استجابت المؤسسة

الطبيـة منـذ قرن من الزمـان بصمت مذهـل وغاضب ومـن الواضح أنه مزعـج. كان Freud مـدركاً أنه منبوذ. ومع ذلك، ظلت العلاقة الجنسـية على جدول الأعمال وحتى يومنا هذا، تعتمد سـمعة Freud الشـعبية على تأكيده المفترض على النشـاط الجنسي. تم اقتباس ما يلي من مقال صحفي مضحك مؤخراً، وأنا أقدمه هنا لأنه يلخص سمعة Freud الحديثة: «لماذا عبرت الدجاجة الطريق؟ ذلك يعتمد على مَن تسـأل. لماذا قال Freud إن الدجاجـة عبرت الطريق؟ قال Freud إن سـبب اهتمامك بمعرفة سـبب عبور الدجاج للطريق هو صراعاتك الجنسية الخفية».

بعـد وصف بعـض الاتجاهـات المسـيحية من العـلاج النفسي، بـين Esau 1998 أن المسـيحيين الإنجيليين قد يشـعرون أن «المنظـور النفسي لـ Freud... كان خـارج نطـاق الإيمان. كان يُنظر إليـه، إلى جانب الداروينيـة، على أنه عدو الإيمان والمؤمن»، «كانت المشورة الروحية هي وسيلة (المساعدة)، كان هذا هو المكان الذي سـيأتي فيـه الخلاص، اعتقد الإنجيليون أنهـم يدافعون عن إيمانهم مـن خلال اعتبار أن المضطربين عاطفياً قـد أخطأوا بطريقة ما، للبقاء مخلصين. كان العـدو واضحـاً». باختصار، إذن: (1) Freud يسـاوي علـم النفس، على الرغـم من أن علماء النفس يقومون بتدريس نظرياته بشـكل ضئيل، ويشـكك العديد من علماء النفس في القيمة العلمية لنظرياته والفعالية السريرية لأساليبه، إلا أنه لا يزال أشـهر عالم نفسي، و(2) Freud سـيء السـمعة. لقد كتب الكثير عـن أهمية علم النفس والطب وعلم فهم الرغبة الجنسـية، قبـل أن يكون مهتماً بالجنس، و(3) Freud مناهض للدين، لقد قال في الواقع بعض الأشياء شديدة العمـق والإيجابية حول الدين، وقد أكد Bettelheim 1983 أن أعمال التحليل النفسي التي قـام بها Freud كانت عبارة عن مغامـرة روحية. لكن Freud قال إن الكثير مـن الأشـياء البذيئة، رغم أنهـا ذكيـة ومعقولة، عن الدين تناسـب

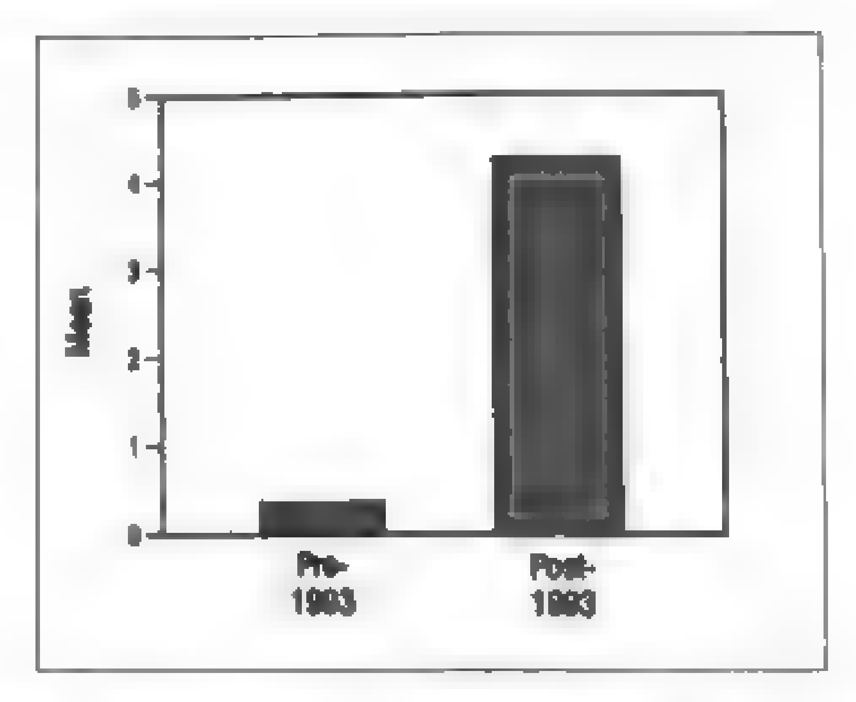
العديد من المتدينين، وإلى حد ما، فإن التوجه العام لكتاباته لم يُنظر إليه على أنه متعاطف مع الدين.

يمكننا أن نقول أن Freud كان القوة الوحيدة الأكثر أهمية في خلق فجوة بين علم النفس والدين، وفي التسبب في اعتبار أي مغامرات في علم نفس الدين على أنها غير محترمة ومدمرة للدين. ومع ذلك، يمكننا القول أيضاً أن Freud كان يعبر عن روح العصر ويرد عليه. في المناخ الفكري للنصف الأول من القرن العشرين، كان يُنظر إلى العلم على أنه معني بالملموس، والدين بما لا يمكن ملاحظته. لذلك فإن الموضوع الثاني في تاريخ العلاقة بين علم النفس والدين هو الرأي القائل بأن علم النفس العلمي والدين لا يمكن التوفيق بينهما. هناك عدة زوايا في هذا. أبسطها هو أنه وصف الدين تجريبياً («علمياً») كظاهرة خفية، وبالتالي لا تستحق الدراسة. نادراً ما كُتب عنها (ولا تزال إلى حد ما) في كتب علم النفس (انظر الشكل 1). السلوك الديني والتأثيرات الدينية على السلوك لا تعتبر أشياء جديرة بالاهتمام العلمي. معظم كتب علم النفس ببساطة لا تشير إلى الدين. للطب النفسي والدين تاريخ موازٍ من الخلاف (Foskett, 1996).

خلال دراستي الجامعية في علم النفس، لا يمكنني إلا أن أتذكر مناقشة واحدة موجزة عن الدين. لقد حصلت على شهادتي منذ وقت طويل جداً، في أوائل الستينيات. في ذلك الوقت، كان علم نفس Skinner يعتبر مهماً جداً. أتذكر أنه كان لدينا الكثير من المحاضرات حول هذا الموضوع. في المحاضرة الافتتاحية، أوضح المحاضر بعناية أنه يمكن وضع جرذ جائع في جهاز يسمى «صندوق Skinner» (سمي على اسم مخترعه). كان هذا

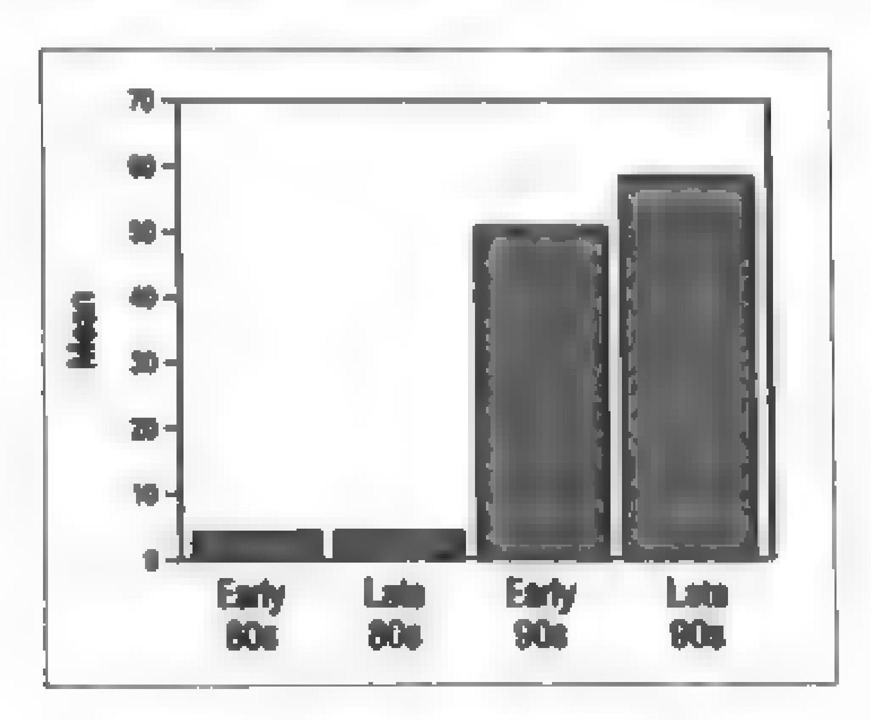
الصندوق بيئة قاتمة وقاسية، بجدران معدنية فارغة، يزيجها (عادة) رافعة واحدة وعلبة طعام واحدة. قد يحتوي صندوق Skinner المثير حقاً على قضيبين، أو حتى توصيل صدمات كهربائية مؤلمة عبر الأرضية، ولكن عادةً ما يكون شريط واحد وعلبة طعام واحدة هي الحد الأقصى للترفيه. عندما ضغط الجرذ على الشريط، ظهرت حبة طعام. أوضح المحاضر أنه عندما يتم تعزيز «السلوك الفعال» (الضغط على القضيب) (مع الطعام) بانتظام وبشكل متكرر (التعزيز المستمر)، فإن الجرذ يضغط ببطء إلى حد ما. إذا كان التعزيز عشوائياً ونادراً، فإن الجرذ يضغط بسرعة، بلهفة، وحتى بجنون. ما أذكره هو أن المحاضر استدار للجمهور وابتسم منتصراً. قال إنه يعتقد أن السلوك الديني الحماسي يمكن تفسيره من حيث التعزيزات الطارئة التي وصفها للتو. في الدين، كانت المكافآت عشوائية وغير متكررة، مما أدى إلى سلوك متحمس أو مسعور. ولا أذكر أي نقاش آخر حول الدين أو السلوك الديني في دورة علم النفس الجامعية.

في السنوات الأخيرة، كما سنرى، أبدى علماء النفس اهتماماً أكثر تعقيداً بالسلوك والفكر والشعور الديني. درس Spilka et. al 1981 الإشارات إلى الدين في كتب علم النفس التمهيدية في الخمسينيات مقارنة بالسبعينيات. كان متوسط عدد الاقتباسات من الأعمال المتعلقة بالدين لكل مجلد صغيراً -(4,6) في الخمسينيات، وأقل (2 , 6) في السبعينيات. اكتشفوا تغييرين مهمين في نوعية معالجة الدين بين الخمسينيات والسبعينيات. كان هناك ارتفاع كبير في مقدار المعاملة الحيادية والموضوعية للدين، وانخفاض كبير في التفسيرات السلبية. كان هناك أيضاً ارتفاع طفيف في كمية الأبحاث الفعلية المسجلة.



الشكل 1 متوسط عدد الإشارات إلى الدين

في الكتب الجامعية المتخصص بعلم النفس الاجتماعي والشخصية.



الشكل 2 متوسط العدد السنوي للمنشورات

في الدين والصحة العقلية، 1991-1996 (Dein & Loewenthal, 1998).

هناك إشارات أخرى على تنامي المصالحة بين علم النفس والدين: (1) ظهر عدد من التعليقات حول إهمال علم النفس (والطب النفسي) للدين في الماضي، والقلق من أن هذا الإهمال يجب تصحيحه (Neeleman & Persaud, 1996; Paloutzian in Hester, 1998)،

و(2) تزايد عدد الإشارات إلى الدين والقضايا والتأثيرات الدينية في كتب علم النفس. على الرغم من أن دراسة Spilka et. al 1981 اكتشفت انخفاضاً بين الخمسينيات والسبعينيات، فقد كان هناك ارتفاع منذ ذلك الحين. وهكذا فإن قراءتي لفهرسة الدين في عشرة كتب جامعية عن علم النفس الاجتماعي والشخصية - وهما مجالان من مجالات علم النفس يتوقع المرء فيهما حضور الدين - تشير إلى تغيير مثير للاهتمام في النصف الأول من التسعينيات (الشكل 1)، و(3) عدد المنشورات عن علم النفس والدين آخذ في الازدياد، يشير الشكل (2) إلى زيادة مفاجئة في النصف الأول من التسعينيات، على غرار الزيادة المبينة في الشكل (1)، و(4) هناك عدد من المحاولات الأخيرة لدمج جوانب الدين وعلم النفس. إحدى المحاولات الطموحة هي علم نفس المعرفة الدينية لـ Watts & Williams 1988، حيث استكشف المؤلفان العلاقة بين علم النفس المعرفي المعاصر والمعرفة الدينية. ومن الأمثلة الأخرى حجة Spero 1992 الدقيقة بأن المرء قد يحتاج إلى قبول وجود الله لشرح حقائق علاقات الناس مع الله. وأنتج Grace & Poelstra 1995 إصداراً خاصاً من مجلة علم النفس واللاهوت لاستكشاف تكامل علم النفس واللاهوت في دورات علم النفس للطلاب الجامعيين، و(5) يمكن اعتبار علم النفس الديني نشاطاً علمياً اجتماعياً حقيقياً، ويتم إجراء الدورات في هذا المجال من قبل طلاب من أي خلفية دينية أو بدون خلفية دينية. وعلى سبيل الاقتباس من تبادل بين Paloutzian و Hester (Hester, 1998): «(هستر): هل يجب على المرء أن يكون لديه معتقدات دينية لدراسة علم نفس الدين؟ (بالوتزيان): سواء كان لدى المرء معتقدات دينية شخصية أم لا، يمكن للمرء دراسة دين علم النفس.

إن القيام بأبحاث في علم نفس الدين لا يتطلب التمسك بالمعتقدات الدينية بنفسك. يشمل العلماء الرائدون في المنطقة أولئك المحايدين دينياً والكاثوليك والبروتستانت واليهود والمورمون والملحدين والمجهولين. لم يعد عليك أن تكون متديناً لدراسة علم النفس الديني أكثر مما يجب أن تكون مكتئباً من أجل دراسة الاكتئاب، أو أن تكون متعصباً من أجل دراسة الاتجاهات العرقية».

من حيث الجوهر، فإن العلاقة الضعيفة في البداية بين علم النفس والدين جعلت من الصعب على علم نفس الدين أن يتطور. ومع ذلك، فقد أدى التحسن في العلاقة إلى زيادة كمية العمل وتحسينه عن الجوانب النفسية للدين، وتأثير الدين.

الروحانيات والقضايا ذات الصلة

في نهاية المطاف، وبعد بداية مضطربة، بدأ علم نفس الدين بالتطور والازدهار خلال السبعينيات والثمانينيات. ولكن مع انحسار مشكلة، تلوح مشكلة أخرى في الأفق أو بدأت تلوح في الأفق. تتعلق المجموعة الجديدة من الصعوبات بمسألة الروحانية، والرأي القائل بأنها شيء مختلف أو منفصل عن الدين (Zinnbauer et al.1997).

تشمل العلامات حجة Wulff 1997 بأن الروحانية ربما تكون بديلاً معاصراً للدين في مجتمع اليوم التعددي. قد تكون الروحانيات هي ما تمتلكه كل التقاليد الدينية والثقافية بشكل عام. لكنها قد تكون أيضاً قضية خلافية.

جادل Helminiak 1996 بأن دراسة الروحانية يمكن أن تؤخذ علمياً، وهي «تختلف عن علم نفس الدين كما هو مفهوم بشكل عام».

Zinnbauer وجد عدداً من الميزات التي ميزت البالغين الذين عرّفوا أنفسهم بأنهم متدينون (وروحيون أيضاً) عن البالغين الذين عرّفوا أنفسهم بأنهم روحيون لكن ليسوا متدينين. كانت الاختلافات الجديرة بالملاحظة هي أن أولئك الذين قالوا إنهم روحيون لكن ليسوا متدينين أكثر ميلاً للانخراط في معتقدات وممارسات دينية عصرية جديدة، لكنهم كانوا أقل عرضة للانخراط في معتقدات وممارسات الأديان التقليدية. تشير هذه الاقتراحات إلى الشعور المتزايد بأن الروحية ممكنة خارج سياق الدين المنظم أو التقليدي.

النوع

الحياة العامة والحياة المنشورة هي في الغالب ذكورية. هذا ينطبق على المجال الديني وكذلك على المجالات الأخرى. يمكن أن يكون قديسات وراهبات، ولكن في ساحات الدين العامة وفي الوظائف القيادية، تشكل النساء أقلية. مكتبي مغطى بالكتب والمجلات والمقالات عن علم نفس الدين: أكثر من (80 %) من المؤلفين هم من الرجال. من الناحية الاجتماعية - العلمية، يبدو أن الإجماع هو أن تجارب النساء قد تختلف عن «المعيار» (الذكوري). تعتبر تجارب النسء في الدين مجالاً خاصاً، ويصعب الوصول إليه.

في الدراسات النفسية، غالباً ما يكون المشاركون من النساء، ولكن غالباً ما يتم تجاهل إمكانية الفروق الجندرية. وعندما يُلتفت إلى تلك الفروق، توصف في الغالب بالطرق التي تزدري النساء. تشمل الأمثلة سيئة السمعة اقتراح Freud بأن التطور الأخلاقي والديني للمرأة أضعف وأكثر هشاشة من الرجل، وزعم Kohlberg 1969 أن التطور الأخلاقي

للمـرأة غالباً ما يكون أقل تقدماً من تطور الرجل. وقد قدمت Gilligan 1993 زعـماً قويـاً بأن القيم الأخلاقية للمرأة قد تأسـسـت بشـكل مختلف عـن القيـم الأخلاقية للرجل، يعيش الرجال في عالم مـن التأكيد الفردي، بينما تعيش النسـاء في عالم من الرعاية. لسبب وجيه، تسائل Reich 1997 عـما إذا كنـا بحاجـة إلى نظرية للتطـور الديني للمرأة. هـذه الماعات مثيرة للاهتـمام في مجال البحث، حيث غالباً ما يتم تجاهـل الاختلافات النوعية بين العوالم الاجتماعية وتجارب النساء والرجال والفتيات والفتيان.

مجمل

تم تعريف علم نفس الدين على أنه دراسـة السـلوك والفكر والشعور الديني، ولكـن لوحظت بعـض الصعوبـات في التعريف. كـما لوحظت صعوبـات في تحديد وقياس الدين، وأعطيـت بعض الأمثلة على المقاييس العامة للتدين. وأخيراً، تم وصف ثلاثة مجالات إشكالية لعلم نفس الدين: ما يسـمى بالصراع بين علم النفس العلمي والدين، والادعاء الجديد بأن الروحانيـة والدين همـا قضيتان منفصلتـان، وقلة الاهتـمام بالاختلافات المحتملة بين التجارب والسلوكيات الدينية للرجال والنساء.

2

الدين وعلم النفس

تأثير المسيحية الغربية

هـل علـم نفـس الدين هـو علـم نفـس المسـيحية الغربية؟ جـاء هذا السـؤال في ذهني لأول مرة منذ بضع سـنوات، عندما بـدأت القراءة عن علم نفس الدين. اسـتناداً إلى نظرياته عن الشخصية والقابلية الاشراطية، بـين Eysenck أن الاتجاهـات والمعتقـدات الدينيـة سـترتبط بالانطوائية والعصابيـة (Eysenck & Eysenck, 1985). يتضمـن الانطواء اجتماعية واندفاعيـة منخفضة. والعصابية تتضمـن القلق والاكتئاب وتدني احترام الـذات والتوتـر (Eysenck, 1998)، يعتقـد Eysenck أن الانطوائيـين العصابيـين سـيكونون مشروطون بسـهولة أكثر مـن الآخريـن، وبالتالي يكونـون أكثـر عرضـة للأوامـر مـن جميع الأنـواع، بـما في ذلـك الأوامر الدينيـة. تم إجـراء العديد من الاختبارات لاقتراحـات Eysenck، بما في ذلك اقتراحـات Siegman 1963، التي ذكرت في المجلة البريطانية لعلم النفـس الاجتماعـي والإكلينيكـي، أنـه بين الطـلاب البروتسـتانت، كان التدين الديني مرتبطاً بالانبسـاط، بينما بين الطلاب اليهود كان مرتبطا مع الانطواء.

بالنسـبة لي، كان هذا مثالاً واضحاً لطيفاً عن كيفية اختلاف العلاقات بين «الدين» و«الشخصية» تماماً في المجموعات الثقافية والدينية المختلفة.

في هـذه الحالـة، ذكـر Siegman العلاقـات المعكوسـة تماماً بـين الديـن والانطوائية - الانبسـاطية عند البروتسـتانت واليهود. وكملحق لدراسة Siegman، يجب أن أقتبس مـن اسـتنتاج Eysenck 1998أنه عندما يتم اسـتبعاد الفـروق بين الجنسـين، «لا يوجد عمليـاً أي دليـل مقنع على أن الانبسـاط أو الانبسـاط العصابي مرتبط بالتدين». ولكن قد يشـير مغزى دراسـة Siegman المبكرة إلى وجود صعوبة أساسـية دائمة في دراسة علم نفـس الدين. تكمن الصعوبـة في أن معاني السـلوكيات تختلف باختلاف الأماكـن الثقافيـة والدينيـة. وبالتالي قد يكون تفسـير وفهـم الدين صعباً بالنسـبة لمـن لديهم إطـار ثقافي «غربي»، وعلى مسـتوى أكثر دقة، بالنسـبة لأولئـك الذيـن يسـتخدمون مفاهيـم وأسـاليب علـم النفـس «الغربي» (المسـيحي) للدين (انظـر الإطار). هل تختلـف التقاليد الدينيـة المختلفة عن بعضها البعض لدرجة أنه لا يمكن أن تكون هناك أرضية مشتركة في الطرق التي يفهمها علماء النفس من خلالها؟

نظرة الأديان للسلوك والتفكير والمشاعر

في ما تبقى من هذا الفصل، سيتم النظر في التقاليد الدينية المختلفة فيما يتعلق بـ: (1) أنواع الصفات والسلوكيات التي يمكن تقديرها واعتبارها صحية ومعيارية، و(2) كيف يمكن أن يسيء الغرباء تقدير هذه الصفات والسـلوكيات؛ و(3) كيف يمكن أن يؤثر ذلك عـلى الفهم النفسي للدين في ذلـك التقليد الديني المحـدد. بالطبع من الصعب النظر في موضوعات في التقاليد الدينية الرئيسـية دون التنميط والتبسـيط وتجاهل الاختلافات المهمـة ووجهـات نظر الأقليـات داخل التقاليـد الدينية. يجـب المخاطرة بهـذه الأخطار على أمل تقديـم بعض التعميمات المفيدة. وأخيراً، سـننظر

فيما إذا كانت هناك أية موضوعات مشتركة في التقاليد الدينية المختلفة، وإذا كان الأمر كذلك، فماذا يمكن أن تكون. قد تجعل القواسم المشتركة بين المجموعات الدينية المختلفة من الممكن اختبار الاستنتاجات وطرح أسئلة مماثلة عبر مجموعات مختلفة.

البوذية

البوذية هي واحدة من اثنين من التقاليد الدينية الرئيسية في الشرق، مع ما يقدر بنحو (150-200) مليون معتنق في جميع أنحاء العالم. وعلى الرغم من تقديس صور القديسين البوذيون وتماثيل بوذا، فهي ليست ديناً متعدد الإلهة. في الواقع، هناك بعض الجدل الأكاديمي حول ما إذا كانت البوذية توحيدية على الإطلاق. بدأت البوذية منذ حوالي (1500) سنة في الهند، كرد فعل ضد تعدد الآلهة ذي الطابع الرسمي والذي كانت تهيمن عليه الطبقية في ذلك الوقت.

الشكلان الرئيسيان للبوذية هما الثيرافادا، والتي تعتبر شكلاً أكثر كلاسيكية وأرثوذكسية للبوذية، والماهايانا. بوذية الزن (التأملية) هي مجموعة متنوعة من الماهايانا التي مورست لأول مرة في الصين، ثم تطورت في اليابان. ربما يكون هذا الشكل من أشكال البوذية هو الأكثر شهرة لدى العديد من الغربيين منذ أن تم نشره في العديد من الكتابات باللغة الإنجليزية. الحياة الكهنوتية محترمة في البوذية، وهذا يتضمن الزهد والانضباط وقضاء أوقات طويلة جداً في الصلاة والتأمل. معظم أشكال البوذية تنص على طقوس وممارسات خاصة.

تتضمن التعاليم الأساسية للبوذية النظر إلى الارتباط بالعالم ومتعته كسبب للألم. إهانة الذات هي أيضاً من الأمور المتطرفة التي يجب تجنبها.

أسس مؤسس البوذية غوتاما بوذا «الطريق الأوسط». الحياة هي في الأساس عملية معاناة. كما هو الحال في الهندوسية، لا يُنظر إلى التناسخ والولادة على أنها تقدمية، والهدف المركزي للمعتقد والممارسة الدينية هو التحرر من الارتباط بالمادة. إن الرغبة المادية هي التي تسبب المعاناة. يشمل المسار الثماني («الأوسط») للتحرر من المعاناة التفكير الصحيح والكلام والعمل والاتجاهات العقلية. هذه تؤدي إلى توقف الألم، وإلى التنوير: والنيرفانا، حيث لن تولد الروح من جديد لمزيد من المعاناة.

يحظى علم النفس البوذي بشعبية كبيرة في الغرب (Valentine, 1989; DeSilva, 1996). في الواقع، مررت بحافلة في لندن أمس أعلن فيها عن دخان يسمى زن: الشعار يوحي أنني إذا اشتريتها، فسأكون هادئاً وسط الفوضى. لقد تم اقتراح أن الممارسات والأفكار الدينية ستعزز الرفاهية النفسية. يصف Manne-Lewis 1986 التغييرات المعرفية التي ينطوي عليها التنوير، تستلزم إعادة هيكلة معرفية عميقة، وفي النهاية حالة «تلاشي جميع البنى الشخصية». ويصف DeSilva 1996 شكلين من أشكال التأمل البوذي. أولاً، الساماتا (الهدوء)، والتي تتضمن الابتعاد التدريجي عن كل من المحفزات الخارجية والداخلية، وثانياً، فيسباسانا (البصيرة)، والتي تتضمن تمارين التركيز التي تركز على أشياء محددة، والحفاظ على اليقظة غير المشتتة والتي من خلالها يصبح المرء مدركاً لجميع الظواهر، و عدم ثبات كل شيء. كما وصف De Silva 1996 و Shapiro 1982 وآخرون سمات مختلفة لعلم النفس البوذي التي تهم علماء النفس، وذات فائدة علاجية محتملة. وتشمل هذه ميزات التأمل، وطرق تغيير السلوك مثل استخدام المكافآت لتعزيز السلوك المرغوب. وأشار Scotton 1998 إلى أن المرضى البوذيين «يسعون إلى فهم معنى

مشكلتهم (مشاكلهم)، وما الذي فشل في وعيه والذي أدى إلى تلك الصعوبة». قد يركز المرضى البوذيين بشكل أكبر على السياق النفسي – الشخصي – الروحي في فهم الصعوبات النفسية. يذكر Scotton أيضاً أن المرضى البوذيين الذين يعانون من مشاكل نفسية قد يقدمون ما يبدو وكأنه سلبية مرضية في نظر المراقب الغربي.

قد يتساءل المرء عما إذا كان التركيز على تحقيق حالة من التنوير يتم فيها التخلص من التعلق بالاهتمامات المادية، والتي لا يتم فيها تقييم الأحكام الشخصية، قد يؤدي إلى حالات يمكن اعتبارها غير مبالية وغير تفاعلية للغاية إلى المراقبين من الثقافات الأخرى والتقاليد الدينية. هل المفاهيم والمقاييس المناسبة لعلم النفس الغربي للدين مناسبة للبوذية؟ على سبيل المثال، هل سيكون لما يلي معاني وقيم مماثلة للبوذيين، بالنسبة للمسيحيين الذين ابتكرت العناصر من أجلهم: (1) «أحاول جاهداً أن أنقل ديني إلى جميع تعاملاتي الأخرى في الحياة»، يقيم هذا العنصر التدين الجوهري (الفصل السادس)، من مقياس التوجه الديني لـ Allport & Ross 1967، فإلى أي مدى تقدم البوذية طريقة للتواصل مع التعاملات «الأخرى» في الحياة، بخلاف الانفصال؟ و(2) «أكثر ما يقدمه لي الدين هو الراحة عند عصف الحزن والاضطراب»، هذا عنصر تدين خارجي من Allport & Ross 1967، وهنا قد نسأل ما إذا كانت «الراحة» فئة غريبة عن البوذية؟ علاوة على ذلك، قد يعلق البوذي على أن «الحزن» و «الاضطراب» هما فقط نتيجة لتصور خاطئ.

المسيحية

قدمت المسيحية السياق لتطور علم نفس الدين، وتضم معظم

معتنقي التقاليد الدينية الرئيسية، حيث عد حوالي (1000) مليون شخص كمسيحيين، معظمهم في أوروبا والأمريكتين وأستراليا. وهكذا، تهيمن المسيحية على البلدان «المتقدمة» المهيمنة اقتصادياً. والتقسيمات الرئيسية للمسيحية إلى الكنائس الشرقية والغربية، وداخل الأخيرة إلى الكنيسة الرومانية الكاثوليكية والكنائس البروتستانتية. تمتلك الكنائس البروتستانتية قوانين ومذاهب صريحة أقل من الكاثوليكية الرومانية والمسيحية الشرقية. ويقال إن البروتستانتية تركز بشكل أكبر على المسؤولية الفردية. المعتقد الأساس هو وحدة الله. وعقيدة الثالوث (الآب والابن والروح القدس) مركزية، مثل فكرة أن موت يسوع كفّر عن خطايا البشرية. يُنظر إلى يسوع على أنه مختار بشكل خاص من قبل الله. كما يقبل الروم الكاثوليك والعديد من المسيحيين الآخرين «الوصايا العشر» التي تتضمن الإيمان بإله واحد ونبذ عبادة الأوثان والقتل والسرقة والحسد والفجور. الوصايا العشر هي إرث جدير بالملاحظة من الأصول اليهودية للمسيحية. الكتابات اليهودية الأخرى (العهد القديم) لها قيمتها أيضاً في المسيحية.

الكاثوليك ملزمون دينياً بالصيام في الأيام المحددة، وحضور القداس، والامتناع عن الأعمال غير الضرورية في أيام الآحاد والأيام المقدسة، والاعتراف بالخطايا بانتظام، والمساهمة في دعم الكنيسة والالتزام بقوانين الزواج. في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية، طغت عدة أنواع من البروتستانتية على الكاثوليكية من حيث عدد أتباعها ومن حيث التأثير السياسي. أساسيات المسيحية، كما وصفت للتو، ليست محل نزاع في البروتستانتية. الاختلافات الرئيسية بين الكاثوليكية والبروتستانتية هي

أن الالتزامات الدينية المحددة أقل حدة في البروتستانتية. هناك استهار أقل للسلطة في الكنيسة، وتأكيد أكبر على ضمير الفرد. بين الطوائف البروتستانتية، هناك اختلافات في العقائد، حول أصول الخطيئة، وكيفية الغفران، وفي التركيز على الحب والفرح.

هناك عدد من المجموعات المسيحية التي تتميز بدرجة عالية من المشاركة النشطة في العبادة الجماعية، بما في ذلك السلوكيات مثل التحدث بألسنة، وإظهار الحزن على الخطيئة، والفرح في الخلاص، والغناء والرقص. هذه الجماعات الإنجيلية الكاريزمية لديها نسبة عالية من العضوية الأفريقية الكاريبية. أحد الأمثلة على هذه المجموعة هو الكنيسة الأسقفية الميثودية الأفريقية، التي انفصلت عن المنهجية السائدة في أواخر القرن الثامن عشر نتيجة للتحيز العرقي الذي عانى منه أعضاء الكنيسة السوداء. أصبح هذا النمط الكاريزمي للمسيحية شائعاً بشكل متزايد بين البيض، والفرح الديني هو عاطفة قيمة في العديد من الأوساط المسيحية. ظهر عدد من الجماعات الدينية المسيحية الجديدة ذات الطراز الكاريزمي في السنوات الأخيرة، ويمكن القول أن المسيحية لها تقليد تاريخي يتمثل في ظهور مثل هذه الجماعات (Bainbrige, 1997).

يتعلق الجانب النفسي المهم الآخر للمسيحية بالعقائد المتعلقة بالخطيئة. ينظر إلى الخطيئة على أنها نتيجة لإساءة استخدام الحرية البشرية. إن رغبة الإنسان في التملك واللذة، والتوجه إلى الذات وإلى الأشياء الموجودة في هذا العالم والابتعاد عن الله. المعاناة هي نتيجة الخطيئة. يشمل الخلاص التبرير وإزالة الخطيئة وآثارها بواحد أو أكثر من التوبة والتسامح والاعتراف والغفران (Dodge, Armitage & Kasch, 1964; Solomon, 1965;

(Eliade, 1985). على الرغم من أن المعاناة لا يُنظر إليها على أنها غاية مرغوبة في حد ذاتها، إلا أنه يُنظر إليها على أنها بوابة للتجديد والولادة من جديد. لذلك فإن الشعور بالذنب والتسامح هما عمليتان مهمتان في علم النفس المسيحي. وهناك تقليد قوي آخر في المسيحية له أهمية نفسية كبيرة وهو التصوف، الذي وصفه بشكل مثير للذكريات الرائد في علم النفس الديني Rudolf Otto 1917، باعتباره التجربة الرائعة للفائق. إن الخبرة الصوفية هي موضوع العديد من الأعمال الشعرية للقديسين المسيحيين والمتصوفة (Wulff, 1997). الرهبة والنشوة الدينية من الحالات ذات القيمة في التقليد الصوفي المسيحي.

كان بعض رواد الطب النفسي الحديث والعلاج النفسي الإنساني متأثرين بشدة بالمسيحية. وتطور علم نفس الدين نفسه في سياق الثقافة المسيحية (البروتستانتية). الشخصيات البارزة والمؤثرة في علم نفس الدين الذين تأثروا بشدة بخلفيتهم المسيحية تشمل William James 1902، وRudolf Otto 1917، وPaul Tournier (Cox, 1998)، و C. G. Jung 1958. اهتم المورمون (قديسي الأيام الأخيرة) بشدة بتطوير علم نفس الدين. اقترح Barlow & Bergin 1998 أن بعض الأمراض النفسية يمكن تعزيزها من خلال أسلوب حياة المورمون ومعتقداتهم، مثل عضوية المجموعة الأقلية، وعدم الثقة في طب الأورثودوكسي، والتسلطية، والروحانية الفائقة. قد يؤدي الانشقاق أيضاً إلى مشاكل في التكيف. ومع ذلك، بدلاً من ذلك، فإنهما يقترحان أن معتقدات المورمون وأسلوب حياتهم قد يعزز الصحة النفسية. وقد تنطبق العديد من هذه الملاحظات على الجماعات المسيحية الأخرى.

الهندوسية

الهندوسية هي دين الهند، ويمكن القول بأن الكثير من سكان الهند الذين يزيد عددهم عن (500) مليون نسمة هم من الهندوس. ينتشر الهندوس أيضاً حول الشرق الأقصى والعديد من البلدان الأخرى التي استقر فيها الهنود. والهندوسية تطورت من الديانات السابقة لشبه القارة الهندية، وهناك العديد من الأصناف. وهي ديانة تعددية، تتسامح مع مجموعة واسعة من المعتقدات والممارسات. وتتمثل خصائصها الرئيسية في تعدد الإله، الذي يعلو على التوحيد الأساسي، حيث تكون الآلهة الأقل جوانب تابعة لإله واحد. هذا المبدأ اللامتناهي (الله) هو حقاً الحقيقة الوحيدة والسبب والهدف النهائي. وهناك نظام طبقات ديني متصلب، يقال أنه الآن أصبح أكثر مرونة.

تمارس العبادة الدينية (البوجا) في ركن في المنزل، عادة من قبل النساء. فالصلاة المنتظمة، والصوم، والأفكار والأفعال الصالحة، والتجاذب وتكريم الشيوخ كلها جوانب من الواجبات الدينية للهندوس المتدينين (Junthani, 1998). وتعد هجرة الأرواح وإعادة التناسخ من الجوانب المهمة في المعتقد الهندوسي. الهدف النهائي هو اللانهاية (الله)، وتحول الكارما (إعادة الميلاد) دون تحقيق هذا الهدف؛ بعد الموت والإقامة في الجنة أو الجحيم، تولد الروح من جديد في شكل مادي تحدده أفعال في التجسد السابق. يُنظر إلى عملية الولادة الجديدة (سامسارا) على أنها لا نهاية لها، وليست مؤيدة للخطأ بأي شكل من الأشكال. يُنظر إلى المصائب على أنها جانب من جوانب الكارما. والكارما قد تهرب من قبل المارجا: التحرر. وهناك أنواع مختلفة من المارجا تناسب أنواع مختلفة من الأفراد، والأنواع الرئيسية للمارجا هي الواجب والمعرفة والتفاني. ومن المحتمل

أن تكـون السـمات الأكثر لفتـاً للانتباه للهندوسـية التي تهم عـالم النفس النفـسي هي: (1)المواقف من سـوء الحظ، والتي قد تبـدو رزينة وصبورة ومستسـلمة للمراقبـين مـن الثقافـات الأخـرى، و(2) عـلاج الأمراض النفسـية، ففـي المجتمعات الريفيـة، حيث يعيش معظم سـكان الهند (80 في المائة)، يكون التسـامح مع السـلوك الغريب مرتفعـاً للغاية. ويتم نقل الشـخص المصاب بمرض عقلي إلى معالج داخل المجتمع، وتقدم التقاليد والنصوص الهندوسية مجموعة واسـعة من التدخـلات العلاجية الممكنة Bhugra 1996، إذا لم تنجـح هـذه المعاملة، فيُعتـبر من واجب الأسرة أن تتحمل الشـخص. لاحـظ Craissati 1990 أن اسـتخدام الطب النفسي الغـربي نـادر. ويصـف Campion & Bhugra 1998 بعـض المعتقـدات والأنظمـة والممارسـات المسـتخدمة من قبـل المعالجين في الهنـد. قد تنجم الأمراض العقلية عن ضغوط الحياة، أو «العين الشريرة» (الحسـد، وسوء النيـة مـن الآخرين)، وتملـك الـروح، أو عواقب حياة سـابقة. وتشـمل العلاجات الصلاة والعلاج بالأعشاب والروائح والموسيقى.

الإسلام

يوجـد حـوالي (350) مليـون مسـلم، معظمهـم مـن السـنة، وهنـاك مجموعة مهمة أخرى داخل الإسلام هي الشيعة، مع مجموعة ثالثة أصغر، معظمها من شمال إفريقيا، هي الخوارج. نشأ الإسلام في الشرق الأوسط، حيث لا يزال الدين السـائد، لكن هناك أعداداً كبيرة من المسلمين في شبه القـارة الهنديـة وفي بعض بلـدان الشرق الأقصى، ويقـال إن هناك أقليات إسـلامية متنامية في العديد من البلدان الناميـة، وفي بريطانيا هو أكبر دين غير مسيحي (Clarke, 1988).

الإسلام دين توحيد، وبالتالي فإن الإيمان بالله - بالتعريف - هو عقيدة مركزية. في اللغة العربية، الإسلام يعني الخضوع لإرادة الله. هناك جوهر واضح للواجبات الدينية (أركان الإسلام الخمسة؛ Husain 1998)، والتي يسهل تحديدها نسبياً. ومنها الإيمان بالله والأنبياء، والصلاة، والزكاة، وصوم شهر رمضان، والحج. يُقال إن الإسلام الحديث نشأ مع النبي محمد، الذي يُنظر إليه على أنه استمرار لسلالة الأنبياء بدءاً بآدم، الإنسان الأول. والسمة المركزية لوجهة النظر الإسلامية عن الخطيئة هي أن الخطيئة تنطوي على استيفاء الوحدة الإلهية. أصل الخطيئة هو الكبرياء والاكتفاء الذاتي. ويُنظر إلى العقل على أنه يؤدي وظيفة مهمة في اختيار الحق.

للإسلام تقليد طويل من الاهتمام بالصحة العقلية. أقدم مؤسسات الطب النفسي المسجلة - تأسست منذ أكثر من ألف سنة - كانت في دول إسلامية. يُنظر إلى المرضى النفسيين على أنهم «مُبتلون». وقد ظهرت في العقد الماضي عدد من المنشورات حول الجوانب النفسية للإسلام (El Azayem & Hedayat-Diba, 1994; Geels, 1996; Kose, 1996a, 1996b; Hedayat-Diba, 1997). تتمثل إحدى سمات بعض هذه الكتابات في التركيز على الفوائد النفسية للممارسة الإسلامية: «تشير التعاليم الإسلامية إلى رعاية الأسرة، والطلاق وتعدد الزوجات، والاهتمام برفاهية الوالدين والكبار، والاهتمام بالتعلم والعمل. وتحريم الانتحار والانحرافات الجنسية والجريمة والتميز العنصري... يمكن للمسلمين التمتع بحياة صحية ومتوازنة باتباع هذه التعاليم» (El Azayem & Hedayat-Diba, 1997). يذكر المسلمون أن الصلاة اليومية مفيدة من الناحية النفسية(Cinnirella & Loewenthal, 1999)، وقد يفضلون

تجربة الصلاة وغيرها من الوسائل الدينية لتخفيف الضغط النفسي (Husain, 1998). وأشار Esmail 1996 إلى أن الإسلام يقدم «رؤية للمجتمع والذات وإدراك الذات تختلف عن الفلسفة السائدة في الغرب الحديث». ويؤكد على الأهمية النسبية للروابط المجتمعية والمجتمعية في الحياة الإسلامية.

اليهودية

تعتبر اليهودية، من حيث العدد، أصغر الأديان الرئيسية، وقد كان لها تأثيرات هامة على تطور التقاليد القوية عددياً وسياسياً للمسيحية والإسلام. يوجد في جميع أنحاء العالم (10–12) مليون يهودي، يعيش معظمهم في إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي السابق، مع مجتمعات أصغر في العديد من البلدان الأخرى.

اليهودية هي أقدم الديانات التوحيدية. بحكم التعريف، فإن العقيدة المركزية هي الإيمان بوحدة الله. يُنظر إلى الشعب اليهودي على أنهم حاملي هذا الاعتقاد. ويُلزم الشعب اليهودي بممارسة عدد كبير من الوصايا الدينية المختلفة، التي تحكم بشكل أو بآخر نمط الحياة الكلي. النظام الغذائي والسلوك الجنسي والعمل وأخلاقيات العمل والعبادة هي من بين المجالات التي ينطبق عليها القانون الديني. وقد تختلف الجماعات اليهودية المختلفة في درجة احترامها وفي عادات معينة. يُعرَّف اليهودي بأنه الشخص المولود من أم يهودية، أو الذي تحول إلى دينه وفقاً للشريعة اليهودية. اليهودية مختلفة عن الأديان في أن التبشير بشكل عام لا يتم تشجيعه، فلا يُنظر إلى التبشير على أنه ضروري لتحسين الإنسان. يقال إن غير اليهود صالحون ويستحقون الحياة السماوية الآخرة إذا كانوا يؤمنون

بوحدة الله ولا يعبدون الأصنام، وكانوا عادلين وأخلاقيين جنسياً، ويتجنبون القسوة والسرقة.

في السنوات الأخيرة، دخل يهود العالم في صراع مع الدول الشيوعية والعربية، وعانوا من مشاكل العلمانية. ومع ذلك، هناك إشارات على الحماسة الدينية في بعض المقاطع، وعلى انتشار الارتباط القوي بالتقاليد والتاريخ اليهوديين. تُقدَّر التعليمية الدينية في التقاليد اليهودية. وهناك مجموعة واسعة من النصوص اليهودية، بدءً من أسفار موسى الخمسة، مروراً بالتلمود والنصوص القانونية الأخرى، إلى الأدب القبالي والصوفي. ويحتوي معظمها على مناقشات ذات اهتمامات نفسية وعلاجية. ويُنظر إلى سوء الحظ على أنه تحذير للفرد من أجل التحسين، وكاختبار إلهي للفرد؛ وأيضاً كجزء من خطة إلهية شاملة يكون فيها كل شيء للصالح النهائي. ويُنظر إلى سوء الحظ في الفكر الصوفي اليهودي كجزء من عملية تتضمن التناسخ حيث يتم إصلاح الأخطاء في التجسيدات السابقة، وستحقق عملية الإصلاح هذه اكتمال المسيح. وتشمل سمات اليهودية المعاصرة التي قد يكون لها تأثير نفسي الحالة الحصارية لإسرائيل الحديثة، إلى جانب تاريخ التشتت والاضطهاد. المهم أيضا هو الطبيعة التفصيلية للقانون الديني العملي (سواء تم قبوله أو رفضه من قبل أي فرد)، والقيمة الموضوعة على التعليم، وأهمية الزواج والأسرة في الحياة الدينية Loewenthal (Levitz, 1992; Loewenthal, 1995; Cooper, 1996). ومن المهم أيضاً ملاحظة أن اليهود ممثلون بشكل كبير في المهن النفسية والعلاجية، والكثير من الكتابة في علم نفس الدين يتم بواسطة اليهود. قد يكون علم نفس الدين غالباً على الأقل حول اليهودية بقدر ما يتعلق بالمسيحية. ومن الأمثلة المعروفة الأعمال الكلاسيكية لـ Freud 1907 1927 1930 و Erikson 1958 و Maslow 1964 و Fromm 1950.

ديانات أخرى

هنـاك العديد من الديانات التقليدية الأخرى التي لها إما عدد أقل من الأتباع أو تأثير أقل على العالم خارج مجتمع أتباعها. لن يتم النظر فيها هنا. وتشمل الأشكال الأخرى للدين التوفيقية الدينية، حيث يتم مزج المعتقدات والممارسات من التقاليد الدينية المختلفة.، وتتواجد الديانات التوفيقية في أجزاء من أمريكا الجنوبية ومنطقة البحر الكاريبي، حيث تم دمج بعض الممارسات المسيحية مع تلك الخاصة بالديانات الأفريقية (أو غيرها)، كما هو الحال في السانتيريا الكوبية. ويشير Perez Y. Mena 1998 إلى أن التأثير المسيحي الأوروبي على مثل هذه الأديان قد تم تضخيمه.

أخيراً، يجب أن نذكر الحركات الدينية الجديدة (NRMs)، («الطوائف») التي شهدت نمواً سريعاً منذ سنة 1960. وعادة ما يكون لهذه الحركات قادة كاريزماتيون يحتاجون إلى التفاني الكامل من أتباعهم، ويتخلون عن صلاتهم بالعائلة والأصدقاء، والعديد من العادات مثل التدخين والكحول والاختلاط. تتضمن العديد من هذه الحركات العيش الجماعي، ويتم تسليم الأرباح للحركة. غالباً ما يكون هناك تركيز قوي على التأمل والتصوف و «الانتشاء» الروحي (Poloutzian, 1983; Galanter, 1989). ومن الأمثلة على ذلك رسلبة الضوء الإلهي، والكنيسة العالمية للقسيس Sun Yung Moon، وراشنيش، وأشكال الويكا (التي تدعي أنها تطوير للسحر التقليدي). هذا الأخير هو واحد من العديد من مظاهر «روحانية العصر الجديد»، جذب عدد من مجموعات الألفية. تستند بعض الحركات الدينية الجديدة إلى ديانات الشرق الأقصى، وتحيط

بالعديد منها خلافات قوية. وقد قدم Bainbridge 1997 أوصافاً ومناقشات ممتازة للعديد من الحركات الدينية الحديثة والمعاصرة (انظر الإطار).

> تدرب Robert & Mary Ann في الأصل كطبيبين نفسيين ودينيين. استمرا في جذب الأصدقاء إلى شكل من أشكال العلاج النفسي الروحي يسمى تحليل القهرية. وبالتدريج شكلت المجموعة علاقات وثيقة مع بعضها البعض، وانفصلت عن الشبكة الاجتماعية الممتدة، وشكلت مجموعة متماسكة بإحكام «خالية من الرقابة الاجتماعية التي تفرض الامتثال لمعايير المجتمع الأكبر». تركزت معتقداتهم وممارساتهم الجديدة حول الفكرة المركزية القائلة بأن الناس «بطبيعة الحال سيكون لديهم قوى وحكمة الآلهة إذا لم يتم سرقتها منهم»، ربما في فترات الاستراحة بين الحياة الماضية. يمكن للتكنولوجيا الروحية الصحيحة - التدريبات العلاجية النفسية - استعادة الشخص. أعادت المجموعة تسمية نفسها «العملية»، وكتب Robertكتاباً يصف فيه مصير البشرية، ولكن «يجب أن نكون أحراراً»، «سنكون من البداية الجديدة». انتقلت المجموعة إلى جزر الباهاما، ثم عادت إلى لندن لإعادة تأهيل الأفراد القاصرين الذين اختطفتهم عائلاتهم الساخطة. تطورت المجموعة خلال الستينيات، وازدهرت خلال السبعينيات، وتلاشت في نهاية المطاف.
>
> Bainbrige 1997

تم تقديم عدد من الاقتراحات حول الآثار النفسية للانتماء إلى حركة دينية جديدة. يدعي البعض أن الأعضاء قد انقطعوا عن العادات المدمرة (مثل المخدرات والوعد الجنسي)، وأنه لا يوجد دليل على أن الأعضاء غير متوازنين نفسياً قبل أو بعد (انظر على سبيل المثال Richardson 1985). يتهم المعارضون NRMs بغسل أدمغة أعضائها واستغلالهم جنسياً ومادياً

وغير ذلك. في السنوات الأخيرة، كانت العديد من NRMs مسؤولة عن عمليات القتل، إما الانتحار الجماعي كما في جونزفيل، أو «الإرهاب» كما حدث عندما قتلت حركة AUM عدداً من أفراد الجمهور في نظام مترو أنفاق طوكيو. تمتلك NRMs خصائص اجتماعية ونفسية متميزة. ولعل الأهم هو بروز هوية المجموعة والسرعة والشمولية التي تتطلب التغييرات الاجتماعية والمعرفية ونمط الحياة الأساسية. وقد ناقش Barker 1996 الآثار المترتبة على الصحة العقلية لهذه السمات وغيرها من ميزات NRMs.

الثيمات المشتركة

لقد سبق هذا الحساب للتقاليد الدينية المختلفة بالسؤال عما إذا كانت التقاليد الدينية المختلفة مختلفة تماماً عن بعضها البعض بحيث لا يمكن أن يكون هناك أرضية مشتركة في الطرق التي يستخدمها علماء النفس لفهمها. يميل سرد التقاليد الدينية المختلفة إلى التأكيد على ما يميز كل تقليد. ولكن لا ينبغي أن يُفهم هذا على أنه لا توجد أرضية مشتركة. فيما يلي بعض الموضوعات البارزة التي يمكن العثور عليها مشتركة بين معظم التقاليد الدينية، وليس كلها: (1) الواقع الروحي موجود، ومن المهم تنمية الوعي به، على سبيل المثال من خلال الصلاة والدراسة والتأمل وممارسات أخرى، و(2) مصدر الواقع الروحي والمادي (الله)، وهو أيضاً مصدر التوجيه للطريقة الصحيحة للعيش (الأوامر الأخلاقية والأخلاقية القائمة على الدين)؛ وبشكل أكثر تحديداً يتضمن هذا (3) وجوب ممارسة العدل واللطف والأخلاق الجنسية في العلاقات الاجتماعية والعائلية، و(4) يمكن تحسين عدم التوازن النفسي من خلال الانتباه إلى واحد أو أكثر مما ورد أعلاه.

مجمل

نظر هذا الفصل في مسألة ما إذا كان علم نفس الدين ممكن خارج السياق المسيحي الغربي. إن العلاقة بين المتغيرات النفسية والدينية تختلف باختلاف السياقات الثقافية والدينية. ومن المحتمل أيضاً أن يكون لبعض المقاييس النفسية معاني مختلفة في سياقات ثقافية ودينية مختلفة. وبالنظر إلى هذه الشروط، يبدو أن: (1) هناك ثيمات نفسية مشتركة بين معظم الأديان أو جميعها، و(2) قد تكون هناك تأكيدات وعواقب نفسية معينة في تقاليد دينية معينة، و(3) قد تستحق هذه التأكيدات والعواقب النفسية إجراء استكشاف نفسي دقيق.



3

السلوك الديني

سيبحث هذا الفصل بشيء من التفصيل في ثلاثة مجالات للسلوك يُعتقد أنها دينية نموذجية: الصلاة، والكلام الديني، والتحول.

الصلاة والتعريفات والنتائج والنتائج المدركة

تُعرَّف الصلاة في قاموس أوكسفورد الإنجليزي المختصر بأنها «طلب أو امتنان جليل لله أو موضوع العبادة». غالباً ما يُنظر إلى الصلاة على أنها «الممارسة الدينيَّة» الأكثر تميزاً وتفرداً من جميع الأنشطة المرتبطة بالدين. يقول معظم أعضاء الكنيسة إنهم يصلون بانتظام، ويصلي الناس أكثر مع تقدمهم في السن (Brown, 1994)، وقد تصلي النساء أكثر من الرجال(Argyle and Beit-Hallahmi, 1975)، وعادة ما يصلي الجنود (بغض النظر عن الانتماء الديني) في المعركة ووجدوا أن ذلك مفيد نفسياً (Stouffer et. al., 1949)، وهي الطريقة الدينية الأكثر شيوعاً للتغلب على الضغط(Cinnirella & Loewenthal, 1999; Loewenthal & Cinnirelle, 1999 a)، ويعتقد على نطاق واسع أنها مفيدة على الرغم من أن بعض الناس يعتقدون أن الصلاة مفيدة فقط إذا كان المصلي مؤمناً، فلا يعتقد الجميع أن هذا القيد ينطبق. وكما اقترح عمل Stouffer، قد يكون هناك عدد قليل من الملحدين في الخنادق، سواء كانت الخنادق الفعلية في ساحة المعركة، أو خنادق مجازية نختبئ فيها عندما تهب عواصف الحياة الرئيسية.

كيف يمكن أن تفيد الصلاة

«لا يهم كم أنت مكتئب، إذا استطعت تحويل انتباهك إلى الصلاة، فيمكن أن تختفي مشاكلك... إن إعطاء كل المشاكل لله والإيمان به هو علاج فاعل».

امرأة مسلمة، لندن 1997

«ينتمي ذكر الله إلى أكثر الأنشطة المركزية للطرق الصوفية... يمكن وصف الذكر بأنه تثبيط جزئي لوظيفة الأنا التكيفية، إضعاف الوظائف الدفاعية، وتفعيل الإطار المرجعي الصوفي».

Geels 1996

"التكلم هدية. بعض الناس يقولون فقط أي شيء قديم، إنهم يصنعونه فقط. عندما تفعل ذلك لأول مرة، يبدو الأمر وكأنك تحصل على علامة (علامة موافقة) من الله".

امرأة مسيحية سوداء، لندن 1997

"إن التكلم مريح، تشعر أنه يساعد. عندما كان طفلي مريضاً جداً في المستشفى، جلست بجانبه وتحدثت لساعات، لكن بهدوء شديد، حتى لا تلاحظ الممرضات ويظنّ أنني كنت غريباً".

رجل مسيحي أبيض، لندن 1997

"أحياناً أسير على طول الشارع وأتعجب من إبداعات الله. أشعر بإحساس هائل بالدهشة والرهبة".

يهودية، لندن 1978

"تلاوة المزامير تساعد. عندما تشعر بالتوتر والإرهاق بعد يوم صعب، فإن الجلوس وتلاوة بعض المزامير يساعدك. تشعر أنك أفضل وأكثر هدوءً، فهذا يمنحك المنظور الصحيح".

يهودية، لندن 1978

يعطي مربع الاقتباسات أعلاه نكهة لمجموعة كبيرة من تجارب الصلاة، بالإضافة إلى فكرة عما تشترك فيه التجارب عادة: (1) **السمات السلوكية**، قد تتضمن الصلاة الاستعدادات السلوكية، مثل العزلة من المشتتات العادية، والبحث عن مجموعة من نفس التفكير، وكذلك الاستعدادات الجسدية والوضعية، التوجه إلى اتجاه محدد، أو الوقوف، أو الجلوس أو الركوع، أو السجود، أو أنواع أخرى من الحركات الخاصة كالرقص، و(2) **السمات اللغوية**، يستعمل الشخص الذي يصلي اللغة، ربما مجموعة من الكلمات («الصلاة اللفظية»)، وربما كلماتهم الخاصة، وقد يكون الخطاب بصوت عالٍ، أو هادئ، أو حديث داخلي خاص، أو في بعض الأحيان شكل من أشكال البحث عن الصمت الداخلي («الصلاة التأملية»)، و(3) **الميزات المعرفية**، تتضمن الصلاة التوجه نحو منظور ديني أو روحي للحياة وهدفها ومعناها، و(4) **السمات الانفعالية**، توفر الصلاة عادة شعوراً بزيادة التقارب مع الله، وربما الدعم والراحة.

أنواع الصلاة

هذه القائمة من السمات المشتركة للصلاة تحتاج إلى تحقق. هناك أنواع مختلفة من الصلاة. يشير Brown 1994 في **الجانب الإنساني من الصلاة** إلى أن المعنى الأكثر شيوعاً لمصطلح الصلاة هو التماس، طلب شيء ما، إما للذات أو للآخرين. لكن أشكال الصلاة الأخرى قد تتضمن الشكر، وكذلك الاعتراف وطلب الغفران، وبالطبع التأمل. يميز Meadow & Kahoe 1984 خمسة أنواع على الأقل من الصلاة: (1) صلاة توسلية، صرخة من أجل مساعدة النفس، و(2) صلاة الشفاعة، استغاثة شخص آخر، و(3) الشكر، للمساعدة والمصالح التي تم تلقيها، و(4) العشق،

التعبير عن الرهبة، الدهشة، الثناء، و(5) الاعتراف والتفاني والشركة - لتقويم العلاقة مع الله وتوطيدها. ويضيف Meadows & Kahoe التأمل إلى هذه القائمة، بالإضافة إلى التمييز بين الصلاة الموضوعية (التي تركز على موضوع العبادة) والصلاة الذاتية (تركز على الذات). كما أنها يميزان بين الأشكال الأقل نضجاً للصلاة، كتوقع استجابة الله للصلاة التوسلية، والأشكال الأكثر نضجاً للصلاة، التي تتميز بالتفاني والشركة.

قد تتبع الصلاة نصاً محدداً، أو تتكون تلقائياً. طقوس الصلاة - مجموعة من أشكال الصلاة - تحدث في العديد من الأديان بما في ذلك معظم الديانات التقليدية الرئيسية. تشمل الصلوات المحددة مجموعة من أنواع الصلاة - التوسل والاعتراف والتأمل - والكلمات قابلة للتطبيق على سلسلة المواقف البشرية. وبالتالي، فإن الصلاة الطقوسية هي من أجل القوت الجسدي والصحة والسلام وغيرها من الاحتياجات العامة. وقد تكون هناك عناصر غير لفظية، ولكن كل الصلاة لها سمات مشتركة لبعض المكونات اللفظية على الأقل، على الأقل كمقدمة، وتركيز الانتباه على الذات فيما يتعلق بالإلهية. يتضمن العدد الكبير من التعريفات التي راجعها Brown مفاهيم التواصل، والاتحاد، والتقارب.

الصلاة التوسلية والخطيئة

يقتبس Brown من سلسلة من 227 التماساً على بطاقات الصلاة من كنيسة ريفية إنجليزية. تم استعارة بطاقات الصلاة من قبل الأستاذة Leslie Francis، ويعلق Brown على «إلحاح وبراءة» معظم الصلوات.

الرجاء الصلاة من أجل:

شارلوت، رضيعة صماء عمرها 10 أشهر، لعلها يستعيد سمعها.

راحة روح جيم، من فضلك واسي صديقه جريج في خسارته.

والدتي - في أوقاتها العصيبة - تشرب.

أنا. من فضلك خذ المرارة من قلبي إلى أسرتي.

أسرتي، قد يتوقفون قريباً عن الجدال.

Brown 1994

الصلاة التوسلية والاعتراف

يصف الشخص إخفاقاته بأسف وعزم على القيام بعمل أفضل في المستقبل. يكتب Belgum 1992 عن ذكريات طفولته الخاصة بصلاة الاعتراف التي كانت تُتلى في الكنيسة كل أسبوع:

نحن نستحق العقاب والإدانة بالكامل..

لاحقاً رأيت ديناميكية أخرى في العمل. بعد الاعتراف حصلت المعمرة الكلية..

انتقل الفرد من سالب عشرة إلى الصفر.

هل الصلاة تعمل؟

نظرت الاستقصاءات العلمية المبكرة في هذا السؤال إلى ما إذا كانت الأشياء التي يصلي الناس من أجلها تتحقق. على سبيل المثال، Galton 1883 تساءل عما إذا كان الملوك سيكونون أكثر صحة أو يعيشون لفترة أطول من الآخرين لأنهم كانوا أكثر عرضة للصلاة من أجلهم، لكن في الواقع كان الملوك في الواقع أقصر عمراً من غيرهم. اعتقد Galton

أن هـذا يظهـر أن الصلاة غير فعالة. لم يجـد Galton أيضاً فروقاً في معدل المواليد الموتى بين المصلين وغير المصلين. وقد تم الاهتمام بأفكار Galton بسـبب سـمعته العلمية. في الحقيقة هي ليست سـليمة جداً، لا علميا ولا لاهوتيا. على سبيل المثال، لم ينظر إلى السؤال المهم حول المدة التي يعيشها الملـوك عندمـا لا يُصلى من أجلهـم؛ كانـت طريقته العلمية غير سـليمة. عـلاوة على ذلك، من الناحية اللاهوتيـة، من المحتمل أن تتضمن الصلاة الناضجة عبارة «إرادتك، وليسـت إرادتي»، مشيرة إلى أن الشخص الذي يصلي سيحاول قبول ما حدث. علاوة على ذلك، صرفت دراساته الانتباه عن دراسة ظروف الاستعمال والآثار النفسية للصلاة.

صلاة النساء

تقدم Weissler 1998 في دراستها لصلوات النساء اليهوديات الحديثات المبكرة عدداً من الأمثلة على الصلوات الخاصة التي تقولها النساء على وجه التحديد. على سبيل المثال، قالت إحدى الصلاة أثناء وضع الفتائل في الشموع للآباء والأمهات: «قد تطهرنا من الذنوب والتعديات عسى أن تصبح أرواحنا طاهرة (في فضل أبينا إبراهيم)... أتمنى أن تكون أمنا سارة نصيرة جيدة لنا... حتى لا يتم أخذ أطفالنا الصغار، لا سمح الله، من العالم خلال حياتنا.... بحق راحيل، الله، تبارك، سيعيدنا إلى أرضنا، آمين. عسى أن تدافع عنا استحقاقنا، ولن تسمح لنفسها بالراحة حتى مجيء الفادي الصالح، فليأتي بسرعة وقريبا...».

تعلق Weissler على ذلك بأن أحد انتصارات هذه الصلاة، هو الطريقة التي تمزج بها الاهتمامات الأخروية والمنزلية. فهي تدعو إلى طهارة النفوس، والخلاص من المنفى، ومجيء الفادي، كما تطلب أيضاً ما يلزم لإبقاء الأطفال في المدرسة وتزويجهم، فقط في حالة انتظار المسيح لفترة أطول قليلاً.

دراسة Parker & Johns 1957 – التي اقتبست بكثرة – أظهرت المزيد من التحسن في مجموعة من مرضى العصاب الذين يتلقون «علاج الصلاة»، مقارنة بالمرضى الذين يتلقون العلاج النفسي، ومقارنة بالمرضى الذين يمارسون عاداتهم الطبيعية في الصلاة. وهذه الدراسة إشكاليَّة. لأسباب أخلاقية ومنهجية، لم تتوصل هذه الدراسات وما شابهها إلى أي إجابة مرضية أو موثوقة حول فعالية الصلاة (Brown, 1994; Loewenthal, 1995; Wulff, 1997).

بدلاً من السؤال ببساطة عما إذا كانت الصلاة تعمل، نحتاج أولاً أن نسأل متى ولماذا وكيف تُستخدم الصلاة، وما هو تأثير الصلاة الذي يُعتقد به. لقد رأينا أن الصلاة تُستخدم لأغراض متنوعة (الالتماس، والتأمل، والغفران، وما إلى ذلك)، وهناك العديد من الأفكار حول آثارها النفسية. Johnson 1956، على سبيل المثال، يقترح القائمة التالية الطويلة والشاملة للآثار المحتملة للصلاة: (1) تجعلنا ندرك احتياجاتنا وواقعنا، عندما نواجه «الواحد» الذي يعرف كل شيء، وعندما نتأمل أنفسنا، و(2) تسمح بالاعتراف والشعور بالمغفرة كما نرى أنفسنا، ولكن بدرجة غير كافية، لأن الاكتفاء الذاتي هو خداع للذات، و(3) تولد الإيمان والأمل الذي يخفف التوترات والهموم والمخاوف، ويجلب الثقة وراحة البال، و(4) تضع حياتنا في منظورها الصحيح حيث أن تأملاتنا تحل المشاكل وتنتج خطط عمل عملية، و(5) توضح الأهداف التي يمكننا تكريس أنفسنا لها، وتركيز حياتنا، وإطلاق العنان للقوى الكامنة لتحقيقها، و(6) تجدد الطاقة العاطفية، من خلال نشوة التواصل مع الإلهي، و(7) تجعلنا نستجيب لاحتياجات الأشخاص الآخرين وتوجه دوافعنا الاجتماعية والإيثارية، و(8) تؤكد قيمنا وتهيئنا لقبول كل ما يحدث، و(9) تعزز

ولائنا المطلق والمثابرة والإخلاص، و(10) تكامل شخصياتنا من خلال التركيز على الولاء الأسمى.

ما الدليل التجريبي على أن للصلاة هذه الآثار؟

قام Pargament & Hahn 1986 - مثلاً - بتحليل آراء الطلاب الجامعيين الأمريكيين حول وظيفة الله في الصعوبات الصحية. رأى هؤلاء الطلاب الجامعيين أن الله مصدر دعم أكثر منه دليل أخلاقي. نتيجة أخرى (سبق ذكرها) هي أنه لا يوجد (تقريباً) ملحدين في الخنادق. قام Argyle & Beit-Hallahmi 1975 بمراجعة الدراسات حول الجنود، الذين أفادوا باستخدام واسع النطاق للصلاة في ظروف المعركة. ذكر Stouffer 1959 أن حوالي 75 % من قدامى المحاربين في الجيش الأمريكي في الحرب العالمية اتفقوا على أن «الصلاة قد ساعدت كثيراً عندما كانت المعركة صعبة». تمت الإشارة إلى أن الصلاة أكثر الاستراتيجيات المعرفية المفيدة المستخدمة للاستمرار في ظروف المعركة، ولاسيما عند الأكثر خوفاً. استنتج Argyle & Beit-Hallahmi من مراجعتهما للعديد من الدراسات الأمريكية أن تجربة الحرب يمكن أن تزيد الاهتمام بالأمور الدينية والروحية، لكن قدامى المحاربين كانوا أقل انخراطاً في الدين المنظم من غيرهم، وكان لديهم آراء غير أرثوذكسية. في كثير من الأحيان، يعاني الأشخاص المصابون بالخيبة من الحرب، لدرجة أنهم أفادوا بأنهم أصبحوا أقل تديناً، لكن أولئك الذين أشاروا إلى زيادة التدين قالوا إن ذلك كان نتيجة المساعدة التي تلقوها من استخدام الصلاة في المعركة. كما تدعم مراجعة Argyle & Beit-Hallahmi الرأي القائل بأن الصلاة لها على الأقل بعض الآثار النفسية التي ظهرت والتي ذكرها Johnson.

شمل Parker & Brown 1986، في دراستهما أسترالية، الصلاة كواحدة من العديد من الاستراتيجيات الممكنة للتعامل مع الأحداث والمشاعر السلبية. فكانت مرتبطة (إحصائياً) بسلوكيات طلب المساعدة. وتمت دراسة مجموعة من المصابين بالاكتئاب السريري في ثلاث مناسبات. لم يكن طلب المساعدة (الذي يشمل الصلاة) مرتبطاً بتحسين درجات الاكتئاب. كان أقوى اكتشاف لهذه الدراسة هو أن السلوكيات العزائية (مثل الأكل وشرب الكحول وإنفاق المال) ارتبطت بتفاقم الاكتئاب. لذلك لا تدعم هذه الدراسة فكرة أن الصلاة قد ترتبط بتحسن الاكتئاب، لكنها لم تنظر إلى الآثار «النقية» للصلاة مباشرة. وربط Schatz-Uffenheimer 1993 الصلاة التأملية في الهياسيدية بالتركيز على الفرح ومنع الحزن والندم. إن جوهر التأمل هو التركيز على الوحدة؛ واقتبس Schatz-Uffenheimer من Mezeritch في القرن الثامن عشر، الذي أوصى بهذا النوع من التأمل كمرافق للصلاة اليومية: «لا يوجد شيء في العالم إلا القدوس المبارك، لأن العالم كله مليء بمجده... أن الإنسان يرى نفسه لا شيء، وأن جوهره هو الروح فقط الذي بداخله، وهو جزء من الله الأعلى... ولا مكان خالٍ منه». وفي الآونة الأخيرة، ركز التفكير العلمي حول آثار الصلاة على قضيتين محددتين. أولاً، هل للصلاة آثار في التعامل مع الضغط، وإذا كان لها تأثير، فما هو، وكيف يعمل؟ ثانيًا، بدلاً من طرح السؤال العام حول ما إذا كانت الصلاة «تعمل»، كان هناك بعض الاستفسار الدقيق في أسئلة مثل متى تنخرط في الصلاة، ولأي أسباب، وما هي الآثار التي يتوقعها أو يجدونها المصلون؟

الصلاة والتعامل مع الضغط

ترتبط المستويات الأعلى من المشاركة الدينية عادةً بمستويات أقل من الضيق والأمراض العقلية (Bergin, 1983; Levin, 1994; Loewenthal, 1995; Worthingtion et. al., 1996; Levin & Chatters, 1998). هناك العديد من الأسباب وراء احتمال حدوث ذلك، دعم اجتماعي وانتماء أفضل إلى الجماعات الدينية، ونمط حياة أكثر تنظيماً وأقل ضغطاً هما سببان محتملان (Prudo et. al., 1984; Shams & Jackson, 1993; Loewenthal et. al., 1997). واقترح بعض المؤلفين أن المشاركة الدينية يمكن أن تؤدي إلى تغييرات معرفية: على سبيل المثال، اعتقد McIntosh 1995 أن الضغط قد يستدعي التخطيط القائم على الدين، والذي يمكن استخدامه لتفسير الأحداث الضاغطة غير السارة، مما يتيح التعامل بشكل أفضل وتحسين الصحة العقلية. وأظهرت نتائج Loewenthal et. al., 2000 Loewenthal، MacLeod أن الصلاة والأنشطة الدينية الأخرى كانت مرتبطة باستعمال التفسيرات الدينية للضغط. وتضمنت المعتقدات والمعارف التي استعملها الأشخاص النشطون دينياً في كثير من الأحيان في التعامل مع الضغط ما يلي: (1) في النهاية، كل هذا كان للأفضل، و(2) في النهاية، الله هو المسيطر، و(3) الله يعينني من خلال هذا، و(4) ادعى الذين تم استجوابهم نسبة أعلى من النتائج الجيدة (مقارنة بالنتائج غير السارة) للعامل الضاغط. وارتبطت تفسيراتهم بنتائج أفضل للصحة العقلية: كرب وقلق واكتئاب أقل.

غالبًا ما يُقترح أن يكون للتأمل تأثيرات معرفية وعاطفية مفيدة (Shapiro & Walsh, 1984; Brown, 1994; Valentine & Sweet,

1999). والدراسات الحديثة عن الصلاة والتأمل مصممة بشكل أفضل من الدراسات السابقة. وقد يكون من الصعب أحياناً تفسير اتجاه التأثيرات، ومن الصعب فصل تأثيرات الصلاة عن التأثيرات (المتداخلة) الأخرى للدين التي من المحتمل أن يكون لها آثار جيدة، مثل احترام الذات، ومعرفة أن المساعدة العملية متوفرة عند الحاجة. ومع ذلك، من الصعب تجاهل الاقتراح المنطقي إلى حد ما بأن الصلاة والتأمل يؤثران على الإدراك والعاطفة، وهذا بدوره قد يكون له آثار على صحة العقلية للإنسان، وكذلك على الصحة البدنية (Levin, 1944; Levin & Chatters, 1998).

التوقعات عن آثار الصلاة

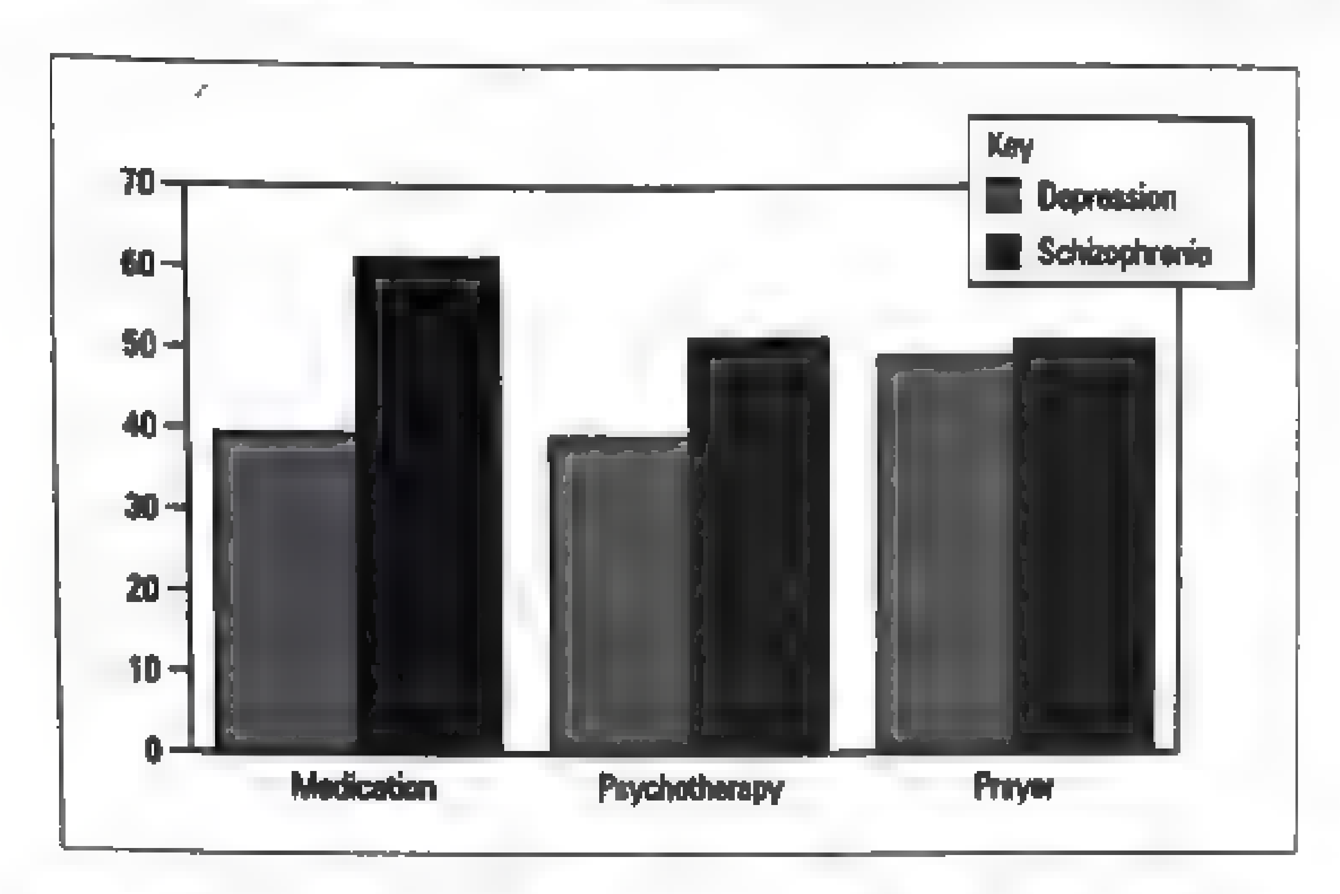
إن الإيحاء بأن الصلاة تساعد من خلال استحثاث الأفكار (المعارف) التي تجعل المصلي يشعر بتحسن (الانفعالات) قد لا يكون كافياً لتفسير المؤمن، الذي يرى الله وسيطاً، والذي قد يرى الصلاة على أنها «وسيلة سحرية لتجاوز قوانين الكون» (Wulff, 1997) : «أخبرتني ابنتي... أن الكهنة في كنيستها الجديدة صنعوا معجزة... حصلوا على وظائف للناس، وتصاريح... تحويل الأزواج من مسيئين إلى مسؤولين،... والعاهرات إلى سيدات وزوجات محترمات، كل ذلك بقوة الإيمان والصلاة، فلا شيء مستحيل لمن يؤمن» (Mattabane, 1994)، «إذا وضع الإنسان كل إيمانه بالله، فسيحقق الله بالتأكيد جميع رغباته. مهما كانت حاجته، سواء كان يرغب في الثروة أو في ولد، إذا كان عقله مكرساً لله ولا يرى إلا الله أمام عينيه، فعندئذٍ يتم منح أمنياته تلقائياً... عندما صليت إلى الله كي يسرحني من الجيش الذي أبغضتُه صار ذهني مركّزاً عليه، لذلك أعانني الله» (Sharma, 1971).

يقر Wulff بالنقطة التي أثارها Johnson 1953 بأن الصلاة تنطوي على «إحساس ديناميكي بالانسجام داخلي وخارجي، يشفي الصراع والوحدة». ومع ذلك، تبقى القضية الحاسمة بالنسبة للمؤمنين، وهي استجابة إلهية لا «تشفي الصراع والوحدة» فحسب، بل «تصنع المعجزات» أيضاً. فاقترح بعض المنظرين النفسيين أن الطريقة الأكثر قابلية للتطبيق لتفسير الظواهر النفسية المرتبطة بالدين، هي افتراض وجود الله (Spero, 1992). ولكن كما ذكرنا، فقد ثبت أنه من الصعب دراسة آثار الصلاة بخلاف العمل مع النماذج النظرية الحالية للضغط، والتعامل، والمعرفة، والانفعال. يجب أن تتضمن مثل هذه الدراسات ما يعتقده مستخدمو الصلاة - وغير المستخدمين - من آثار الصلاة. هدف آخر مهم لهذه الدراسات هو النظر في نتائج كل من الصلاة «الناجحة» وخيبات الأمل، أي الصلوات التي لم يحصل المصلي على النتيجة التي صلى من أجلها. على سبيل المثال، يهتم العديد من الأطباء والأطباء النفسيين بمعرفة كيفية تفاعل استخدام الأساليب الدينية للتأقلم مع الأشكال الأخرى لطلب المساعدة.

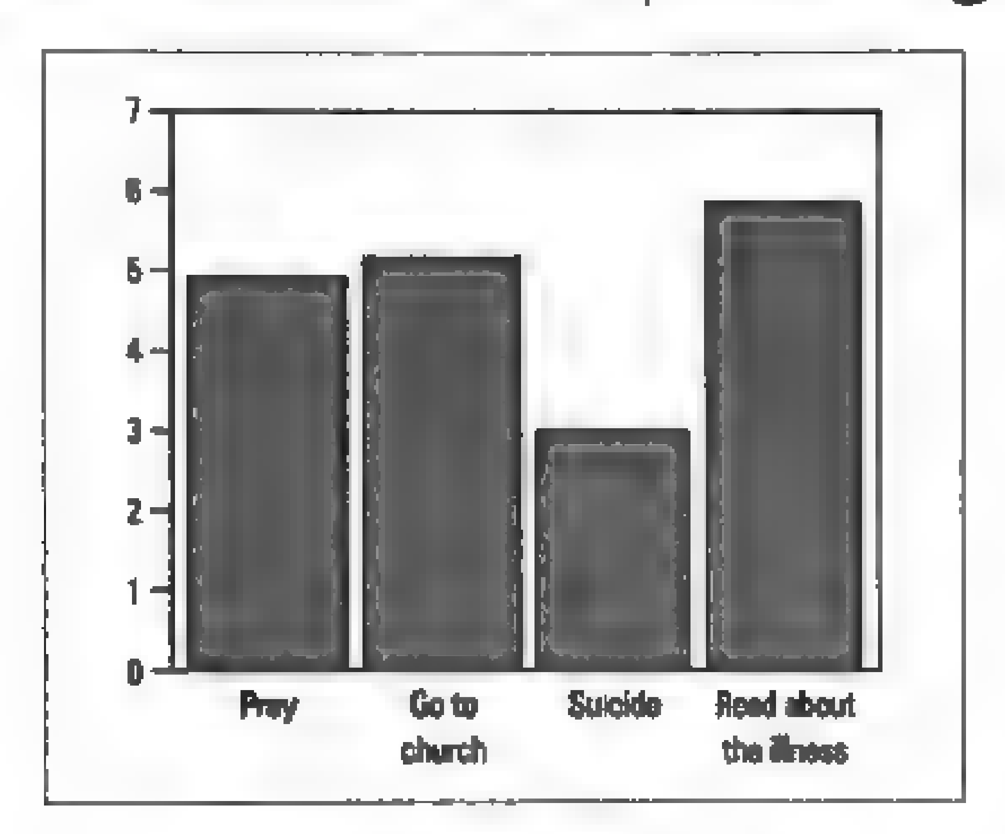
> Amy صحفية نشطة في منتصف الثلاثينيات من عمرها. تمشي ببطء شديد، بمساعدة عصا للمشي، وفعلت ذلك منذ الطفولة، عندما سقطت وكسرت ساقها. «كانت والدتي عالمة مسيحية متدينة، ولم تأخذني إلى الطبيب. كانت تؤمن أن الصلاة والإيمان بالله هما كل ما هو مطلوب». وافقت Amy على ذلك، وهي لا تشعر بالمرارة أو اللوم بشأن مركزها المصاب بالشلل. هي نفسها عالمة مسيحية متدينة. "لكن ليس لدي إيمان أمي لن أذهب إلى الطبيب لنفسي، لكن إذا كان الأطفال يعانون من مشكلة طبية خطيرة، فعندئذ نعم سأذهب".

هنـا، منعت الصلاة والإيمان والدة Amy من طلب المسـاعدة الطبية والمهنية. ربما شـعرت أنه تم الاسـتجابة للصـلاة والإيمان عندما بدأت في المشي مرة أخـرى. عندما قابلـت Amy، لم تعـد والدتها على قيـد الحياة. اشـتبهت في أن التهـاب المفاصل المبكر مرتبط بالكسر. لا تريد أن تزيف هويتهـا وشـعورها بالإيمان المسـيحي باستشـارة طبيب. لكن شـعورها بالالتزام لا يمتد إلى أطفالها. إذا كانوا «مرضى للغاية»، أو لديهم إصابات خطيرة، فإنها لن تفعل كما فعلت والدتها. كانت سـتطلب المساعدة الطبية المتخصصة.

أفـاد Campion & Bhugra 1997 أنـه في الهند، كان 45 % من المرضى الذين يـزورون مرفقـاً نفسـياً غربيـاً حديثـاً لرؤية معالج ديني قبل طلب المسـاعدة من الأطبـاء النفسـيين. أفـاد Craissati 1990 أن الطب النفسي الغـربي يُنظر إليه على أنه الملاذ الأخير في الهند، في حين يتم استشارة المعالجين الدينيين على نطاق واسع. وكانت الأمثلة المذكورة أعلاه لأشـخاص اسـتخدموا الصلاة والاسـتراتيجيات الدينيـة الأخـرى لأول مـرة، قبل أو بدلاً من استشـارة الطبيب. ومـع ذلك، فإن الأمر الأكثر شـيوعاً، عندما يكـون الطب الغربي متاحاً بسـهولة وبتكلفة زهيدة، فإن الذين يعانون من الأمراض الجسـدية والنفسـية سيسـتخدمون بشـكل عملي مزيجاً من التدخل الطبي والديني. الصلاة هي عادة الطريقة الأكثر شيوعاً للتدخل الدينـي (Cinnirella 1999 & Loewenthal, 1999). لاحـظ Littlewood & Dein 1996 أن اليهود الحسـيديين الأرثوذكس في لندن سوف يستشيرون طبيبهم بسـبب المرض، لكنهم يطلبـون البركة والنصيحة من زعيمهـم الديني (Rebbe) عندما يكون المرض حاداً. ويوضـح الشـكلان 3 و4 مدى فعالية الصلاة، بالمقارنة مع الأشكال الأخرى من التأقلم والعلاج، للاكتئاب والفصام والسرطان.



الشكل 3 النسب المئوية التي توافق على أن الصلاة والأدوية والعلاج النفسي فعالة في علاج الاكتئاب والفصام (Loewenthal & Cinnirella, 1999a).



الشكل 4 متوسط تقديرات فعالية الصلاة وطرق أخرى للتعامل مع السرطان (Brown, 1994).

هذا القسم يبين أنه من الصعب استخلاص استنتاجات سليمة حول ما إذا كانت الصلاة «تعمل» حقاً، بمعنى أن آثار الصلاة من المرجح أن تحدث نتيجة للصلاة. ومع ذلك هناك الكثير مما يجب التحقق منه من

حيث تأثير الصلاة على الشخص الذي يصلي، والتوقعات التي لدى الناس حول آثار الصلاة، والطرق التي يمكن أن يؤثر بها استخدام الصلاة على أشكال أخرى من طلب المساعدة.

الكلام واللغة الدينية

هل هناك خصائص خاصة للغة الدينية؟ في وقت ما، تم استخدام مصطلح «اللغة الدينية» فقط للإشارة إلى اللغة المستخدمة في محاولة وصف التجربة الدينية والصوفية. لقد كان (ولا يزال) مقبولاً على نطاق واسع أن التجارب الدينية والصوفية لها خصائص خاصة، إحداها هو الشعور الواضح بأن مثل هذه التجربة - نظراً لأنها غير مفهومة ونفسية - لا يمكن وصفها بشكل مناسب في اللغة (James, 1902; Jung, 1958; Stace, 1960). وبالتالي، يعتمد هذا النوع من اللغة الدينية بشكل كبير على التشبيه والمجاز: «أتذكر ذات يوم في أوائل الربيع، كنت وحدي في الغابة، أطلعت أذني على ضوضاءها الغامضة... استيقظ كل شيء في داخلي وحصلت على معنى. لماذا أنظر إلى أبعد من ذلك؟ إنه هناك، الذي بدونه لا يمكن لأحد أن يعيش. الاعتراف بالله والعيش هما نفس الشيء. الله هو الحياة» (تجربة Tolstoy، في James, 1902).

هذا النوع من الخبرة ليس نادراً. على الرغم من أن الأمر يبدو كما لو أنه يوسع موارد اللغة، إلا أن سمات معينة (استعارة، تشبيه) ومحتويات معينة (اللازمانية، اللامكانية، السلام، الوحدة) يتم الإشارة إليها بشكل متكرر (Hood, 1975). سنعود إلى التجربة الغامضة في فصل لاحق. في هذه المرحلة، نحن مهتمون ببساطة بلفت الانتباه إلى السمات المميزة للغة التجربة الصوفية. وهناك أنواع أخرى عديدة من الكلام والنصوص الدينية.

وتشمل هذه: (1) الكتب والنصوص الأخرى والمواعظ وغيرها من أشكال الخطاب، التي يقوم فيها شخص في موقع سلطة دينية معترف بها بتوجيه اللوم والإرشاد والإلهام، و(2) الشهادة، حيث يتحدث عضو جديد في المجموعة الدينية، أو عضو حديث الإلهام، عن حياتهم وتجاربهم الملهمة ومزايا طريقة حياتهم الجديدة التي غالباً ما تتضمن راحة البال والرضا كشخص، وإيجاد الذات، و(3) يقال إن المتحولين إلى جميع الأديان يتحدثون بحماس عن إحساسهم الجديد بالهدف، والصواب، والسلام الداخلي (James, 1902; Loewenthal, 1995; Paloutzian et. al., 1999)، (4 النبوة، التي يوافق فيها الشخص (الآن أو لاحقًا) على أن تكون له سلطة دينية - حتى لو لم يتم اعتمادها رسمياً في ذلك الوقت، يسلم رسائل حول الأحداث المستقبلية المحتملة، غالباً مع تحذيرات بأنه يجب على الناس تحسين سلوكهم لتجنب الكوارث، (5) القصص، التي تظهر غالباً في أشكال مختلفة، والتي تهدف إلى التوجيه والإعلام والإلهام.

الخطاب الديني: سلطة مقبولة

في هذا المثال، يقترح المؤلف الحاخامي Shneur Zalman of Liadi 1973 تفسيراً لتأثيرات التبرع بالصدقة، والذي يُقال إنه يفهد المانح: "جوهر التوبة (العودة إلى الله) في القلب، لأن الندم من أعماق القلب يثير أعماق النور (الروحي) العلوي. ومع ذلك، لإخراج (هذا الضوء) فعلياً حتى يلمع (وبسبب تأثيرات) في العالمين العلوي والسفلي (الروحي والجسدي)، يجب أن يكون هناك إثارة من الأسفل في شكل عمل، أي عمل الخير (العدل) والطيبة بلا حدود أو قياس. مثلما يعطي الإنسان لطفاً عظيماً لمن لا يملك شيئًا على الإطلاق ... هكذا القدوس المبارك، يعطي نوره وصلاحه بطريقة لطف كبير .. بهذا كل العيوب في كليهما تم تصحيح العالمين العلوي والسفلي بسبب الخطيئة".

الخطاب الديني: شهادة

جمع (70) Poston 1988 شهادة لمعتنقي الإسلام في أمريكا الشمالية. أجريت مقابلة مع أم شابة في مؤتمر عام 1987 للجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية، قالت إنها أصيبت بالإحباط من الضغوط التي فرضتها عليها حركة تحرير المرأة، والتي جسدت فلسفات مختلفة بما في ذلك تكافؤ الفرص للمرأة في مكان العمل، والتحرر من الاستغلال من قبل الرجال في الزواج، وحرية الاختيار فيما يتعلق بالإنجاب، وفي بعض الحالات شكل من أشكال التحرر الجنسي. اعتنقت الإسلام وتزوجت من مسلم. يتوافق أسلوب حياتها "التقليدي" الجديد تماماً مع تصورها لنفسها كامرأة. خلصت Ball في دراستها "لماذا تعتنق المرأة البريطانية للإسلام" (1988) إلى أن النساء البريطانيات اللاتي تحدثت إليهن شعرن بشكل واحد، كما فعلت النساء اللواتي قابلهن Kose 1996a. هذا التأثير لا يقتصر على الإسلام. فهمت النساء اليهوديات الأرثوذكس اللواتي تمت مشاهدتهن من قبل Loewenthal 1988 الإحساس بالهدف في دور الزوجة والأم. وأجرى Ionescu 1998 مقابلات مع نساء ألمانيات تحولن إلى حركات دينية يابانية جديدة. كما قدرت هؤلاء النساء القيمة الموضوعة على ذواتهن الأنثوية.

الخطاب الديني: نبوة

في أوائل القرن التاسع عشر، كان المستوطنون الأوروبيون يتعدون على المزيد والمزيد من الأراضي الهندية في أمريكا الشمالية. كان الهنود قد رحبوا بالأوروبيين الأوائل، لكنهم أصبحوا أكثر حذراً وخيبة أمل وأخيراً مرعوبون، حيث تم الاستيلاء على الأراضي الهندية من خلال "معاهدات" غير مرغوب فيها، بالقوة أو بالمكر، بينما تم شراء الهنود أنفسهم بالكحول والهدايا الرخيصة أو طردهم أو قتلهم أو استعبادهم أو تعذيبهم أو سجنهم لإفساح المجال للمستوطنين البيض. شعر الهنود بأنهم مرتبطون روحياً بأراضيهم، ولم يتمكنوا من الازدهار بمجرد انتقالهم. أعلن أحد القادة الهنود Tecumseh أن "الروح العظيمة هي أبي. الأرض هي أمي". قال إن كل الأرض مملوكة لجميع الهنود، وأنه لم يتم تفويض أي قبيلة ببيع الأرض أو أي جزء منها. في البداية حارب الأوروبيين، لأنه كان يعتقد أنه إذا توحد الهنود ولم يبيعوا أراضيهم، فيمكنهم الاحتفاظ بتراثهم. وفي الوقت نفسه، طور شقيقه Tenskwatawa النبي، ديناً ونشره، أنزل إليه من خلال الوحي الخارق للطبيعة. كشف الروح العظيمة له أن الأمريكيين البيض نشأوا من حثالة المياه العظيمة (المحيط الأطلسي)، أزعجتهم روح شريرة ودفعهم الزبد إلى الغابة بواسطة ريح شرقية قوية. هم كثيرون لكني اكرههم. لقد سلبوا أراضيكم، التي لم تُصنع لهم. ذكر Tenskwatawa أن الهنود تسببوا في مشاكلهم الخاصة من خلال تجاوزاتهم: بناء طرق بيضاء، السكر والحيوانات الأليفة ومنتجات التجار والبنادق. يجب التخلص من هذه التأثيرات المفسدة، ويجب أن ينضم الهنود إلى النهضة الدينية وغنائها ورقصها. وبهذه الوسيلة، سيتم جذب الرجال البيض (بالقوى الروحية)، وستتم استعادة الظروف السابقة للهنود. أسس الأخوان مركزاً دينياً، "مدينة النبي" في ولاية إنديانا، حيث عاش المؤمنون في نقاء، دون أي تأثيرات فاسدة للرجل الأبيض، بينما سافر الأخوان، وكسبا أتباعاً جدداً.

Debo, 1970

الخطاب الديني: قصة

زار Reb Zusia أحد أتباع المعلم الحسيدى العظيم Maggid of Mezeritch مرتين في السنة معلمه. وصل في فصل الشتاء إلى منزل معلمه، ولكن قيل له إنه يجب أن يعود إلى المنزل على الفور تفاجأ، وأخبر المعلم أنه خطط للبقاء لمدة ثلاثة أشـهر، للتعلم منه. "لا يمكنني إطاعة أوامرك إلا إذا قدمت لي ثلاثة أشهر من الإلهام". فقال له: "حسناً، انتبه جيداً لما أقوله الآن، ومنه تحصل على كل الإلهام الذي تحتاجه. هناك ثلاثة أشياء يمكنك تعلمها من طفل وسبعة من اللص. الطفل سعيد دائماً ولا يكتئب أبداً، وليس خاملاً أبداً، ولو للحظة. وعندما يحتاج إلى شيء من والده، حتى لو كان شيئاً تافهاً، يصرخ على الفور واللص يعمل بشكل رئيسي في الليل. إذا لم يحصل على ما يريد في إحدى الليالي، فسيحاول مرة أخرى في اليوم التالي اللصوص مثل بعضهم البعض، ويضحون بأنفسهم لمساعدة بعضهم البعض. اللص سيضحي بنفسه حتى يحصل على شيء غير مهم. يبيع ما يسرق بنصف الثمن، لذلك لا يجب أن يعرف الناس ما لديه حتى لو تعرض للتعذيب، لديه إجابة واحدة: لا أعرف. إنه فخور بعمله ولن يغيره لأي شيء آخر"

Tauber, 1994

الكلام وبناء الواقع

يهتم علماء النفس وعلماء الاجتماع عمومًا بطريقة استخدام الكلام في بناء الواقع، بما في ذلك الواقع المعين الذي يتقاسمه أعضاء مجموعة اجتماعية معينة(Berger & Luckman, 1966; Potter & Wetherel, 1987). وفي سياق الدين، يمكننا مشاركة نفس هذه الاهتمامات العامة في النظر إلى الطرق التي يتم بها استخدام هذا الخطاب لتشكيل وبناء الواقع، بما في ذلك الواقع الخاص الذي يتشاركه أعضاء مجموعة دينية معينة. وللتوضيح، سيتم مراجعة بعض الاقتراحات على هذا المنوال.

نظر Staples & Mauss 1987 في الخطاب السيرة الذاتية للمتحولين إلى المسيحية وقارنوا هذا بخطاب أولئك الذين لديهم التزام مدى الحياة. وأشاروا إلى أنه على الرغم من أن السير الذاتية هي حسابات بأثر رجعي، إلا أنها مبنية بنشاط، وليس مجرد صور لفظية للماضي. من الوظائف المهمة لمثل هذا البناء النشط إعادة تشكيل هوية المتحول. الخطاب بشكل عام يمكن أن يكون مهماً للغاية في تحقيق الهوية والتفاوض بشأنها (على سبيل المثال، Kerby & Rae 1998). يعد الحديث بشكل عام، وُدورة السير الذاتية بشكل خاص، جزءً مهماً من عملية التحول الديني. من وجهة نظر James 1902، فإن التحويل يحول الذات إلى شخصية «صائبة ومتفوقة وسعيدة»، وغالباً ما تقدم السير الذاتية للمتحولين إلى الدين تبايناً بين الذات الحالية والذات الماضية التي كانت خاطئة ودونية وغير سعيدة. لذا فإن الشهادة – إعادة سرد السيرة الذاتية الدينية للمتحولين المحتملين – مهمة ليس فقط في إقناع الناس بمزايا التحول، وإنما كذلك في ترسيخ الهوية. اقترح Poston، المقتبس أعلاه، أن النساء المتحولات إلى الإسلام – مثلاً – أشرن إلى أنه منذ تحولهن إلى الإسلام يشعرن أنهن يعبرن عن هويتهن الأنثوية بشكل كامل. يرى Staples & Mauss 1987 أيضاً أن سرد السير الذاتية الدينية مهم في تشكيل هوية الراوي وتأريخها.

لقد حمل Day 1993 وجهة النظر البنائية للغة إلى أقصى درجاتها، في فحصه للغة الدينية. من وجهة نظره، فإن لغة المعتقد الديني هي لغة أدائية وليست إعلامية: «أنا لا أقول أن الحياة هي مجرد قصص، بل هي بالكامل كذلك، ليس أننا نتحدث أحياناً للإقناع ولكن هذا ما نفعله دائماً... لا طريقة للابتعاد عن القصص والأدوار والكلمات التي نعرفها... قد يُنظر إلى الاعتقاد، بسبب مكوناته السردية، على أنه وظيفة للجمهور الذي يتم

تشغيله». تُستخدم روايات المعتقدات، من وجهة نظره، للتدرب على ما قد يعتقده الشخص، ولشرح الاعتقاد، ولتبرير ما يفعله، ولتحقيق مصداقية. في هذا المثال، يقتبس Day امرأة تشرح له معنى الإيمان، وتبرر عضويتها في الكنيسة: «يعني هذا بالنسبة لي أنك جزء من مجتمع... إن الكنيسة مكان يمكنني فيه التعبير عن قناعاتي... أنت تعرف فقط ما يعنيه إيمانك إذا مارسته مع أشخاص آخرين... أحتاج أن أشعر بقربهم وأشاركهم ما أؤمن به.. على سبيل المثال، خذ العقيدة. عندما نقول ذلك، أشعر، نعم أؤمن بذلك». ويرى Gergen 1993 أن وجهة النظر هذه للمعتقدات الدينية لها آثار ميكافيلية، ولإعادة الكرامة إلى المعتقد الديني، يقترح أنه يجب أن يُنظر إلى الإيمان على أنه يعمل في العلاقات، أحياناً يكون مثيراً للانقسام، وأخرى لتحقيق التوافق.

من المحتمل أن يكون الفحص الأكثر تأثيراً وتفصيلاً لتأثيرات النصوص الدينية والخطاب الديني قد قام به Sunden1959 في «نظرية الدور». فمن وجهة نظره، الروايات الدينية تمكن من أخذ الأدوار: السرد الديني يصف طرق التصرف في المواقف التي يمكن للفرد أن يتماهى معها. السرد «يتحدث» إلى الشخص. اتخذ Sunden نقطة انطلاقه من عمل G.H. Mead 1934، الذي كان لعمله في التنمية الاجتماعية تأثير في علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي. قال Mead إنه عندما نشهد تفاعلاً اجتماعياً مع أشخاص آخرين، في المرة التالية التي يحدث فيها موقف مشابه، يمكننا توقع ردود الفعل المحتملة لأشخاص آخرين، وقد نعدل سلوكنا وفقاً لذلك. اقترح Mead نوعاً آخر معمماً داخلياً، بطريقة ما يشبه الأنا العليا الداخلية لعلم النفس الفرويدي، مراقب داخلي لأفعالنا وأفعالنا المخطط لها. توفر العديد من القصص فرصة لتوسيع

نطاق خبرتنا، ولعب (بشكل غير مباشر) أدوار اجتماعية جديدة، وتطوير مهارات اجتماعية جديدة. هذا صحيح بالنسبة للروايات الدينية، التي تمكن الأفراد من تعلم توقع دور الله في التفاعل.

فهمت الغلوسوليا (التحدث بلغة خاصة غامضة) من منظور نظرية الدور لـ Sunden. إذ تعتبره الجماعات الدينية الكاريزمية التي تمارسه «هدية الروح». تم تفسيرها من قبل Holm 1987 على أنها لغة زائفة، يتم تعلمها من خلال التقليد والممارسة وفقاً للقواعد اللغوية، ومن الكتاب المقدس، ومن المجتمع الديني. بمجرد أن يبدأ الفرد في ممارستها، فإنه يأخذ «دور معمودية الروح». ويتبع Holm ملاحظات Samarin 1972 و Malony & Lovekin 1985، التي تقول أن الغلوسوليا لا تنطوي على حالة خاصة تشبه الغيبوبة، أو أي حالة أخرى متغيرة من الوعي. ولاحظ Grady & Loewenthal 1997 أن الأشخاص الذين يمارسون الغلوسوليا لم يروا ذلك نشاطاً متحمساً أو نشيطاً، على الرغم من أن هذا غالباً ما كان رأي أولئك الذين لا يمارسونها. كان يُنظر إليها على أنها هادئة ومهدئة، وغالباً ما يتم إجراؤها على انفراد مع أنشطة أخرى مثل الطهي. قد تبدو مثل «تحدث المجنون» بالنسبة إلى أولئك الذين لم يسمعوا بها، والذين ليس لديهم معرفة باستخداماتها في السياقات الدينية. أفاد Littlewood & Lipsedge 1989 أنه كان من الصعب جداً معرفة ما إذا كان أحد مرضاهم النفسيين منخرطاً في حديث مجنون، أو كان يمارس لغة الغلوسوليا. ظنوا أنه ربما كانت تتحدث الغلوسوليا، لكن زملائه أعضاء الكنيسة، عند استدعائهم للتشاور، كانوا واضحين أنها لا تفعل ذلك. كانوا متأكدين من أنها بحاجة إلى مساعدة نفسية. وضع Leff 1993 إرشادات مفيدة للتمييز بين الغلوسوليا والفصام - «الحديث المجنون»

- والذي قد يكون سمة لبعض الأمراض الذهانية، إذ تتكون الغلوسوليا من سلسلة من الأصوات التي لا تشكل كلمات يمكن التعرف عليها في أي لسان بشري، وتدوم لبضع دقائق فقط، وتحدث دائماً في سياق احتفال ديني، وعلى الرغم من أن الأصوات غير مفهومة، فإن المعنى الرمزي واضح لجميع المشاركين (هناك دليل على أن المصطلحات العامة تمارس خارج الاحتفالات الدينية الرسمية، على سبيل المثال Grady & Loewenthal 1997)، وعلى النقيض من ذلك، في اضطراب الكلام الفصامي، يمكن التعرف على الكلمات الفردية في الخطاب، ولكن لا يمكن متابعة الروابط بينها، ويستمر اضطراب الكلام المصاحب لمرض انفصام الشخصية لأيام أو أسابيع أو أكثر، وعلى عكس الغلوسوليا، على الرغم من أن الكلمات الفردية شاملة، فإن المعنى العام غامض. ويقتبس Leff مثالاً على الكلام المضطرب المصاب بالفصام، والذي تم الاستشهاد به هنا لأنه، مثل العديد من الأمثلة الأخرى من نفس النوع، على الرغم من أن المعاني المحددة غير واضحة، فإن المحتوى الديني مرتفع: «في ذهني إن جوهر الشيء الذي ستراه وتحصل عليه مهيأ لذلك وعندما يكون الرب جاهزاً يعود هذا الجوهر إلى رأسي عندما يقول الرب لذلك ربي هناك بعد ذلك زود الناس الذين هم على استعداد لذلك الذين تم تقديم طلباتهم للدخول وصرف النقود عن الشيء الذي يقدمه الرب لي لأقول ذلك في ذلك اليوم عن كيف وكيف ومتى يتطابقون معي».

السلوك الاجتماعي والجماعات والمعايير

إن فهم James 1902 الكلاسيكي للدين كأفكار ومشاعر خاصة بالفرد في وحدته، فيما يتعلق بالإلهية، يضرب على وتر حساس عند

معظمنا. يشـمل الدين بالفعل المشـاعر الداخلية والخاصة والخبرات التي يصعب مشاركتها. ومع ذلك، فقد تم انتقاد James لتأثيره على علم نفس الدين بشكل كبير في اتجاه دراسـة الفرد، بدل فهـم العمليات الاجتماعية المعنية.

التنويـر الفردي في البوذية، على سبيل المثال، عـادة ما يتم البحث عنه في دير يعيش فيه الناس في مجموعات مغلقة، ويسـتوعبون الرسـائل عن الكيفية التي يجب أن يشرعوا بها لتحقيق التنوير، وما الذي يجب أن يخبروا به أنفسـهم حول ما يمكنهم وما يجب أن يشـعروا به. المبتدئون السـاعون إلى التنويـر يجلسـون في صفوف. يشرف الرهبان الأكثر خبرة على التأمل ويتذرون - أو حتى يضربون - أولئك الذين يشـير وضعهم أو مظهرهم إلى أنهـم لا يتأملـون بطريقة تـؤدي إلى النجاح. تم تقديم هـذا المثال لأننا قـد نفكـر في التأمل كمثـال رئيسي للعمليـة، والتي تكـون فردية وخاصة وانفرادية. ومع ذلك، يجب إخبار كل متأمل بكيفية التأمل بشكل صحيح، وهـذه عملية طويلـة تتضمن التفاعـل الاجتماعي في مجموعـات منظمة، حيث يلعب الأعضاء أدواراً محددة بوضوح. حتى الناسـك الديني يعتمد عـلى الآخرين في الدعـم والموافقة والتحرر من المضايقـة، وبعبارة أخرى للتحقق من هويتهم على أنها مكرسة للحياة الدينية الانفرادية.

لذلـك عـلى الرغم مـن أن التجـارب والمشـاعر الدينية خاصـة، وقد تحـدث - وإن لم يكـن دائماً - عندما يكون المرء بمفـرده، فإن الدين هو في الأسـاس اجتماعـي إضافة إلى كونه خاص. فالسـمة الرئيسـية للدين هي الجماعـة الدينيـة. ومثل الجماعـات الاجتماعية الأخـرى، تتمتع الجماعات الدينيـة بوظائف صريحة وضمنية، وقـادة وأعضاء يلعبون أدواراً وقواعد

ومعايير خاصة وطرق الحفاظ على تلك القواعد والمعايير وتطويرها. الميزة الرئيسية لحياة الجماعة هي الهوية الاجتماعية، وقد بين Marcia 1966 أن القرارات المتعلقة بالدين أو الأيديولوجية الأخرى هي سمة أساسية لنضالات المراهقين للوصول إلى الهوية. تضم الجماعات الدينية أعضاءً جدد. بعض الجماعات الدينية تفعل ذلك بنشاط أكبر من غيرها (Olson, 1989). وفي ما يلي، سوف ننظر في التحول، ودمج الأعضاء الجدد في مجموعة دينية، وتطوير الهوية الدينية، وسننظر أيضاً في الخروج - ترك الجماعات الدينية - وفي أشكال أخرى من السلوك الاجتماعي داخل الجماعات الدينية.

أنواع وبواعث التحول

هل تقول إنك خضعت لأي شكل من أشكال التحول الديني؟ جرب الاستبيان المختصر التالي:

أسئلة حول عضويتك الدينية، وهويتك الدينية، وتاريخك الديني

1. هل تنتمي إلى جماعة دينية؟ نعم / لا
2. هل تعتبر نفسك متديناً؟ نعم / لا
3. هل تعتبر نفسك روحاني؟ نعم / لا

إذا قلت نعم لأي مما ورد أعلاه، فأي مما يلي ينطبق عليك أكثر؟

أ. لقد كنت على هذا النحو على مدى طويل كما أتذكر

ب. لقد تغيرت فجأة. (أيام، ساعات، لحظات.)

ج. لقد تغيرت ببطء وتدريجيا (على مدى أسابيع أو شهور أو سنوات.)

من الواضح أن «لا» لكل سؤال من الأسئلة الثلاثة الأولى تجعلك غير

مؤهل، لأنك لا تعترف بأي انتماء ديني أو هوية دينية أو روحية. وشخص ما يختار الخيار (أ) قد لا يتم تحديده على أنه متحول: قد يسميه Staples & Mauss 1987 ملتزم وليس متحول؛ ومع ذلك، فإن Scobie 1973 قد تطلق على مثل هذا الشخص «متحول غير الواعي». يصف الخيار (ب) التحويل كما هو مفهوم بشكل عام، مع نقطة تحول واضحة نسبياً وقصيرة. إذا حددت الخيار (ج)، فقد لا توافق على إجراء تحويل؛ قد تفضل وصف هذا بأنه عملية تدريجية لتقييم الخيارات، للامتحان التعددي. ومع ذلك، وصفت Scobie هذه العملية بأنها عملية تحول تدريجي، مدعية أنها أظهرت السمة التشخيصية الحاسمة لتحول الهوية، حيث يمكن أن يشير المتحولون التدريجيون إلى فترة في حياتهم لم (على الأقل في بأثر رجعي) يعرفوا أنفسهم على أنهم مسيحيون.

نظرت الدراسات المبكرة للتحول الديني إلى التحول إلى المسيحية، ويستمر هذا الاهتمام. خلال السبعينيات والثمانينيات، كان هناك اهتمام متزايد بالتحول إلى ما يسمى «بالحركات الدينية الجديدة» (مثل Buckley & Galanter 1979 ؛ Galanter et al. 1979 ؛ Stark & Bainbridge, 1985). في الآونة الأخيرة، كانت هناك دراسات حول التحول والالتزام بالأديان التقليدية غير المسيحية (مثل Loewenthal, 1988؛ Kose, 1996a, 1996b؛ Kose & Loewenthal, 1999؛ Paloutzian et al., 1999؛ Witztum et al., 1990b).

يمكن تعريف التحول على أنه الانتماء إلى جماعة دينية، وتحديد الهوية كعضو. وينطوي التحويل دائماً على تحول في الهوية، ولكن يمكن أن يحدث هذا في بعض الأحيان دون انتماء ومشاركة نشطة للغاية. وصف

Bragan 1977 وزيـراً طلابياً بريطانياً شـاباً عـاش طفولة هادئة إلى حد مـا في منزل ممل وغير سـعيدة بشـكل خاص. لم يكن لديـه تربية دينية. لم يكن قد أبلى بلاءً حسـناً في المدرسـة، وغادر في أقرب وقت ممكن، حيث عمل في سلسـلة مـن الوظائف التي تتطلب مهـارات منخفضة. في هذه الأثنـاء هاجـرت عائلته إلى نيوزيلنـدا، لكنه قرر البقـاء في بريطانيا. بينما كان يعيـش حيـاة منعزلة بلا هدف في مسـكن، قرأ الكتـاب المقدس، و «تأثر» بهذا. بدأ يطلق على نفسه اسم مسيحي، وكان للمصطلح مسيحي معنى خاص بالنسـبة لـه. في النهايـة انضم إلى الكنيسـة ودخل الخدمة، لكنه أمضى فترة كبيرة تم تحديده كمسـيحي قبل الانتماء إلى الكنيسـة. قد يقول Lofland & Skonovd 1981 أن تاريخ هذا الشاب المخادع أظهر فكـرة تحول «فكري». اعتقدا أنـه من المضلل تجميع التحولات إلى أنواع (كما فعل الكتاب السـابقون)، واقترحوا بدلاً من ذلك أن معظم تواريخ التحول أظهرت مزيجاً من الأشكال. تم تشبيه الحافز الفكري من خلال التعـرض للنص أو الخطاب الديني، تلاه تحول في الهوية. لقد تم اقتراح أن البواعث الفكرية من المرجح أن تزداد، حيث تصبح الكتب أرخص، مـع زيـادة شـعبية التليفزيـون، و (في الآونة الأخيرة) مـع وصول المزيد مـن النـاس إلى الإنترنت، مع قيام الجماعات الدينيـة بتطوير مواقع ويب أفضـل وأكثر جاذبية. تشـمل أشـكال التحويل الأخرى التـي حددتاها (1) الاجتماعيـة، حيث يقوم الأصدقاء أو جهـات التواصل الاجتماعي الأخـرى أولاً بـإشراك الشـخص في النشـاط الديني، والصـوفي، الذي تحـدث فيه تجربة صوفية غير مفسرة ويُرى أنها تثبت صحة الدين، و(2)

التجريبية، حيث يحاول الشخص تجنب الدين ثم يلتزم.

> السيدة (أ) أم يهودية أرثوذكسية شابة. لم تكن قد نشأت تنشئة دينية ولكن عندما كانت في الكلية كانت صديقة لصبي يهودي، وفي هانوكا (عيد الأنوار في منتصف الشتاء) اعتاد مجموعة من الأصدقاء على إضاءة الشمعدان. كان الأصدقاء جميعاً منخرطين في ثقافة مكافحة المخدرات والمخمور في الستينيات والسبعينيات، وقالت السيدة أ إنها حصلت على ضربة خاصة من تجاور الشمعدان التقليدي مع الثقافة المضادة للشعر الطويل واللحية للحشد المحيط. فقالت إنه «لطيف». وذهبت في النهاية إلى دراسة وتجربة اليهودية الأرثوذكسية.
>
> Loewenthal, 1988

تُظهر سيرة السيدة (أ) لمسات من فكرة اجتماعية، حشد الأصدقاء الذين أشعلوا الشمعدان، وهو فكرة صوفية، الذهول اللطيف و «الطنين» المريح في تجاور حفل تقليدي ينظمه حملة الثقافة المضادة وفكرة تجريبية، عندما قررت أن تجرب اليهودية «بشكل صحيح». وقد درس Kose & Loewenthal 1999 السير الذاتية لتحول (70) بريطاني المولد إلى الإسلام. كان من المرجح أن يقوم هؤلاء المتحولون بالإشارة إلى البواعث التجريبية والفكرية، وفي بعض الأحيان البواعث الصوفية والوجدانية. نادرا ما تم الإشارة إلى البواعث القسرية والحيوية. وقد تحدث بعض التحولات فجأة، لكن معظمها طويلة المدى (Scobie, 1975). فمعظم الأشخاص الذين لديهم تنشئة دينية يخضون بفترة طويلة من التفكير، وربما يكافحون، قبل تقديم نوع من التأكيد أو الالتزام الواعي Loewenthal, 1988; Marcia, 1966; Staples & Mauss, 1987; Paloutzian et

al, 1999). ويمكن أن تحدث الأزمات الدينية والشكوك والانشقاقات والنقاط المرتفعة طوال فترة البلوغ. وهكذا، على الرغم من أن السير الذاتية الدينية بأثر رجعي غالباً ما تركز على نقطة تحول حاسمة، غالباً في مرحلة المراهقة أو في بداية البلوغ، لكن يمكن اعتبار التحول مجرد ميزة واحدة (ملحوظة) في عملية تستمر مدى الحياة.

طرق التحويل

لقد فضلت الجماعات الدينية وطورت مجموعة هائلة من الأساليب لجذب ودمج أعضاء جدد، وتثقيف الأعضاء الحاليين وأطفالهم والاحتفاظ بهم. من خلال خداع بعض التنوع في طرق جذب الأعضاء الجدد والاحتفاظ بهم، تم توضيح طريقتين، وهما بيلي جراهام والمونيز، في المربع أدناه.

Billy Graham

ربما يكون هذا الأمريكي الشمالي الناري أشهر مبشر مسيحي حديث. في الخمسينات من القرن الماضي، دعمت منظمة كبيرة وفعالة وذات تمويل جيد عروضه الجذابة في الاجتماعات الجماهيرية. تضمنت السمات الرئيسية لأساليبه ما يلي:

- التشبيك من خلال المنظمات الكنسية الموجودة لجلب أعداد كبيرة من الأشخاص المهتمين ببعض الإلهام لديني المحتمل. تم نقل لعديد من المدربين من أعضاء الكنيسة وأصدقائهم، الذين كان الكثير منهم فضوليين لمعرفة ما حدث، في حافلات لمسافات طويلة لحضور اجتماع حاشد في قاعة ضخمة. وتراكمت الآمال والبهجة حتى ظهور الواعظ الذي ركز أولا على .
- الخوف من الاستثارة، تم تصوير جميع الحاضرين بشكل معقول على أنهم في حالة من الخطيئة والرضا عن النفس. ورُسمت صورة مرعبة للمصير الذي

ينتظر كل من لم يندم على طرقه الحالية. عندما بلغ الرعب ذروته، قدم الواعظ بصيص أمل. يمكن للمرء أن يهرب من العقوبات المروعة (في هذا العالم وما يليه) بالتوجه إلى الرب وقبوله بالكامل في حياته ...

• تأثير الأغلبية. في هذه المرحلة، تمت دعوة جميع أولئك الذين رغبوا في قبول الرب بالكامل في حياتهم للتقدم، للإشارة علناً إلى التزامهم الجديد. ثم انتقل المضيفون إلى مقدمة القاعة لأخذ أسماء وعناوين أولئك الذين تقدموا، حتى يتسنى لهم فيما بعد الاتصال بمنظمات الكنيسة المحلية. بالنسبة للمراقب في الجمهور، لم يكن واضحاً ما إذا كان أولئك الذين يتقدمون هم وكلاء فقط، أو متحولون، أو كلاهما. كان المظهر واحداً من التدافع المتلهف إلى حد ما. مع تباطؤ الاندفاع، شجع الواعظ أولئك الذين ما زالوا جالسين على التقدم. فعل الكثيرون ذلك، إلى أن أصبح من بقوا في مقاعدهم أقلية، يتساءل الكثير منهم بلا شك عما إذا كانوا مخطئين في المقاومة عندما كان الكثير من الناس يتقدمون للوفاء بالتزامهم ...

• التوحيد. شجع المشرفون على التواصل مع الكنائس المحلية لمن لم يشاركوا بالفعل. أدى هذا إلى الانخراط على الجهتين الاجتماعية والتعليمية، وإدماج العديد من أولئك الذين قاموا بالتوافق في الاجتماع الجماهيري.

Colquhoun 1955

كنيسة التوحيد (القمريون)

من المحتمل أن تكون الحركات الدينية الجديدة الأكثر شهرة في فترة ما بعد الستينيات من القرن الماضي، وقد وثق Galanter et. al. 1979 و Barker 1984 و Bromley & Shupe 1979 وآخرون تاريخ التحويل (وإلغاء التحول) للأعضاء. اقترح Long & Hadden 1983 أن طرق التحول الخاصة بالقمريين تم تطويرها طوال السبعينيات، حتى أصبحت فعالة جداً في اكتساب ودمج أعضاء جدد، على الرغم من أنها كانت أقل فعالية في الاحتفاظ بالأعضاء.

• الاتصال الأولي مع غير المرتبطين، سيتم التعرف على الأعضاء الجدد

المحتملين في الأماكن العامة من خلال سمات مثل شبابهم، وليسوا في عجلة من أمرهم قد يشارك العضو المجند المحتمل في محادثة بذريعة معقولة مثل عرض شيء ما للبيع أو طلب الوقت. مع تطور المحادثة، سيُعرض على المجند المحتمل الصداقة أو ربما الأمل في المشاركة الجنسية أو الرومانسية ستتم دعوة المجند المحتمل مرة أخرى إلى "مكاني"، والذي ثبت أنه المسكن الجماعي المزدحم للعديد من القمريين. غالباً ما كان هناك خيبة أمل أولية من أن اللقاء الحميمي لن يحدث، لكن خيبة الأمل هذه تبددت تحت تأثير ما يسمى .

• تفجير الحب. سيتم تقديم وجبة وسيشعر المجند الجديد بالإرهاق والإعجاب بالعاطفة والاحترام اللذين يقدمهما الأصدقاء الجدد. بعد ذلك، كان سيذكر أنه "يبدو دائماً أنه يواجه" واحداً أو أكثر من هؤلاء الأصدقاء الجدد. المجند سوف ستتم دعوته مرة أخرى، وفي النهاية يدعى إلى معتكف قطري، حيث .

•سيستمر التأسيس، بمعزل عن الروابط الاجتماعية الأخرى (العمل، والأسرة، والأصدقاء، بدون هاتف أو رسائل) ومن مصادر المعلومات الأخرى (التلفاز، والصحف، والراديو)، سينضم العضو الجديد إلى طقوس جماعية ويتم تعليمه مذاهب سرية من المجموعة.

أحد الاختلافات الاجتماعية-العلمية الشائعة هو بين الكنائس القائمة والطوائف الناشئة حديثاً أو الجماعات الدينية الجديدة الأخرى (Wilson, 1970). وهناك تمييز بديل - بالرغم من تشابهه - بين المجموعات الدينية «منخفضة التوتر» و «مرتفعة التوتر» (Pope, 1942; Bainbridge, 1997). مجموعات التوتر العالي، على عكس مجموعات التوتر المنخفض: تنبذ المجتمع الأوسع والثقافة، وتشعر بالاضطهاد، ولا تتعاون مع ديانة راسخة، ولا تقدر قيمة

الممتلكات، ولكن تقدر الفقر، وتؤكد على الحماسة والتحول. كان Olson 1989 قادراً على إظهار أن أعضاء الجماعات الدينية القديمة الراسخة كانوا أقل صداقة مع الغرباء وأقل اهتماماً بالأعضاء الجدد من أعضاء الجماعات الدينية الجديدة. المجموعات الأحدث «بحاجة» لأعضاء جدد. لذلك تختلف طرق التحول والدمج حسب العمر والحجم والسمات الأخرى للمجموعة الدينية. تشمل المزايا الأخرى التي قد تؤثر على طرق التحويل والدمج اقتراح & Glock Stark 1965 الذي يفيد بأن أنواعاً مختلفة من الجماعات الدينية تفي بالحرمان أو الاحتياجات المتصورة. ومثلاً، يُقترح أن تكون الطوائف تلبي احتياجات نفسية، أي احتياجات لتجارب دينية أو روحية مثيرة أو بارزة. الطوائف بشكل عام مجموعات دينية مغلقة شديدة التوتر، تتميز بقائد كاريزمي، يطالب بالاستسلام الاقتصادي وغيره، بما في ذلك التخلي عن الروابط الاجتماعية الأخرى(,Paloutzian, 1983 1996).

وصف Bainbridge 1997 عملية «الانهيار الداخلي»، حيث يصبح أعضاء مجموعة (دينية) جديدة أكثر اعتماداً على بعضهم البعض، ويقطعون روابطهم مع الشبكة الاجتماعية الأوسع، مما يخلق ظروفاً للمعتقدات والممارسات التي ليست مرتبطة بقواعد المجتمع الأوسع. في مقابل أي خسارة أو تضحيات، يتعلم الأعضاء التعاليم «السرية» ويتم تقديم تجارب صوفية أو دينية خاصة في سياق مجموعة داعمة ومتماسكة. ذكر Buckley & Galanter 1979، على سبيل المثال، أن «النور» كان ينظر إليه غالباً من قبل المجندين الجدد المحتملين في «مهمة النور الإلهي»، وهي طائفة يقودها الشاب Guru Maharaj، حيث ستتم دعوة المجندين

المحتملين للاجتماعات التي سيقدم فيها الأعضاء روايات عن تجاربهم الدينية. قد يواجه المجندون الجدد الضوء والدفء، وهو ما قد يُنظر إليه على أنه تحقق من صحة الروايات التي كانوا يقرؤونها. تضمن الاندماج اللاحق في المجموعة الشعور بالقبول من قبل الأعضاء الآخرين، والغرض من الحياة، والممارسة المنتظمة للتأمل التي أعطت (مؤقتاً على الأقل) مشاعر السلام.

هل يُحتمل أن يتحول بعض أنواع الأشخاص أكثر من غيرهم؟

بعد أن رأينا أن الجماعات الدينية قد تختلف في مقدار «حاجتها» إلى أعضاء جدد، وفي كيفية قيامهم بتجنيدهم، إذا قاموا بتجنيدهم على الإطلاق، فإننا نسأل الآن عما إذا كانت بعض أنواع الأشخاص أكثر عرضة من غيرهم للبحث عن الخبرة الدينية، لتصبح ضحية أو هدف عبادة، أو تتحول إلى دين أكثر تقليدية. هل واجهت أياً من وجهات النظر التالية للمتحولين؟ هل تشارك أي من هذه الآراء؟ المتحولون هم: ضعاف العقل، الشخصيات غير المستقرة، سهلة الانقياد. هل هناك حقيقة في أي من هذه الآراء؟ درس Ullman 1982 المتحولون والمعتنقون مدى الحياة في أربع مجموعات دينية، اثنتان تقليديتان واثنتان «جديدتان». أظهر المتحولون تعاسة وتوتر (في فترة ما قبل التحول) أكثر من أتباعهم مدى الحياة، كما ذكروا أيضاً علاقة أكثر صعوبة مع آبائهم. وذكر العديد من المؤلفين الآخرين فترة من التعاسة أو الشك أو البحث بين المتحولين، في فترة ما قبل التحول (Bragan, 1977; Spilka, Cassidy & Brown, 1978; Clark, 1979). وهناك أدلة غير مؤكدة على أن بعض الجماعات الدينية التي تبحث عن المتحولين قد تستهدف

بنشاط أولئك الذين لا علاقة لهم بالآخرين أو الذين مروا بأزمة، على سبيل المثال من خلال زيارة أقارب أولئك الذين أبلغوا عن وفاة أفراد الأسرة المقربين في الصحف المحلية. ومع ذلك، بين Heirich 1977 و Batson et. al. 1993 أن الدليل على فترة ما قبل التحول من الضغط أو التعاسة غير واضحة ويصعب تفسيرها. وبشكل عام، كان هناك قدر كبير مكتوب عن التحول الديني وتغيير الشخصية. تمت مراجعة هذا مؤخراً بواسطة Paloutzian, Richardson & Rambo 1998 وخلصوا إلى أن التحول له تأثيرات طفيفة على وظائف الشخصية الأساسية (الشخصية، وما يسمى بسمات شخصية «الخمسة الكبار»)، ولكن يمكن أن تؤدي إلى تغييرات عميقة في الحياة في وظائف المستوى المتوسط مثل الأهداف والمشاعر والمواقف والسلوكيات، ووظائف الشخصية الأكثر تحديداً للذات مثل الهوية ومعنى الحياة.

طرح Kirkpatrick فرضية مثيرة جداً للاهتمام حول التحول (Kirkpatrik & Shaver, 1990; Kirkpatrik, 1992). اقترح أن العلاقة الفردية مع الله قد تعكس أنماط العلاقة التي تطورت في مرحلة الطفولة والطفولة المبكرة. وإذ يبدو ذلك وكأنه إعادة اختراع لنظرية Freud حول أن الله يشبه صورة الأب، فهو ليس كذلك. تستند فرضية Kirkpatrick إلى نظرية التعلق التي وضعها Bowlby 1969 1973 1980، والتي تستند إلى ملاحظات الرضع مع القائمين على رعايتهم من البالغين، وعادة ما تكون أمهاتهم. فاقترح Bowlby ثلاثة أنماط تعلق: (1) الآمن، حيث يكون القائم بالرعاية قاعدة، يرجع إليها عند وجود تهديدات، وفي حالة عدم وجود خطر، يترك الطفل القاعدة للاستكشاف واللعب بحرية، و(2) المتجنب القلق، حيث يكون الطفل متوتراً ومتشبثاً،

ويخاف من تركه واستكشافه، وقد يظهر فيه البالغ علامات الرفض، ومن الصعب تحديد السببية لأن تشبث الطفل قد يكون استجابة للرفض وانعدام الأمن، في حين أن تجنب الكبار قد يكون استجابة لمطالب مفرطة للاحتفاظ بالرضاعة وتوازن الطفل، و(3) المختلط، حيث يظهر كل من الأساليب الآمنة والمتجنبة القلقة. فكرة Kirkpatrik هي أن أنماط التعلق تنتقل إلى الموقف الديني، وبالتالي فإن علاقة الشخص بالله تشبه في الأسلوب علاقته مع مقدم الرعاية الأساسي. علاوة على ذلك، أظهر أن أولئك الذين أبلغوا عن أسلوب التعلق الآمن كانوا أشبه باتباع المسار الديني لمقدم الرعاية الأساسي لديهم من أولئك الذين كانوا مرتبطين بشكل غير آمن. وهكذا، فإن أولئك الذين لديهم أمهات متدينات من المرجح أن يكونوا متدينين، وأولئك الذين لديهم أمهات غير متدينات من المرجح أن يكونوا غير مؤمنين. أفاد المرتبطون بأمان عن علاقة دينية أقل كثافة، في حين أن أولئك الذين لديهم أسلوب تجنب كانوا على الأرجح (إذا كانوا متدينين) قد خضعوا لتجارب مكثفة، وأن يكون لديهم علاقة أكثر كثافة مع الله. يرتبط هذا بتقارير بحثية سابقة تشير إلى وجود عدد من الميزات التي تم العثور عليها أحياناً لتمييز أولئك الذين مروا بتجربة تحول مفاجئة، ومن لم يفعلوا ذلك. يشمل الأخير أولئك الذين ليسوا متدينين، وكذلك أولئك الذين خضعوا للتحول التدريجي، والأتباع الدينيين مدى الحياة. بالمقارنة مع المتحولين التدريجيين والمتدينين مدى الحياة وغير المتدينين، ظهر أن المتحولون فجأة أكثر دوغماتية، لكنهم أكثر سعادة (منذ التحول) (Stanley, 1964; Shaver et. al., 1980).

كانت هناك تقارير مختلطة بشأن القلق والمرض النفسي بين المتحولين. كان هناك عدد قليل من الدراسات الاستبطانية الكافية، حيث يتم متابعة

الأشخاص طولياً وإجراء مقابلات معهم في فترات. دراسة Witztum et. al. 1990b إحدى هذه الدراسـات، والتي أظهرت دليلاً على «تأثير شهر العسل»، إذ أعقب فترة ما قبل التحول من الضغط والضيق «شهر عسل» بعـد التحـول، والذي تـلاه انخفـاض في الرفاهية حيث يحـاول المتحول التصالـح مـع متطلبـات التكيف على المـدى الطويل. تتوافق الدراسـات الأخرى غير الطولية بشكل عام مع هذه الصورة(Loewenthal, 1995).

إذن أين يتركنا هذا فيما يتعلق بالسؤال الذي بدأنا به هذا القسم؟ هل هناك أنواع معينة من الناس عرضة للتحول؟ لا يوجد دليل مقنع يسمح بإجابة حازمـة. لكننـا رأينا أنه من الممكن أن تسـتهدف بعـض الجماعات الدينية بنشـاط بعـض أنواع الأشـخاص، أولئـك الذين من المحتمـل أن يكونوا غـير مرتبطـين و / أو تحت الضغط. لقد رأينا أيضاً أن التحول قد ينتج عنه ارتفـاع طفيـف في الرفاهية، مما قـد يجعل التحول جذاباً لغير السـعداء أو الساخطين. أخيراً، لقد رأينا اقتراحاً بأن التحول المفاجئ قد يكون مرتبطاً بنمط معين من التكيف الشخصي.

منظوران اجتماعيان نفسيان على التحول

يعتـبر التحـول الدينـي عملية معقـدة، وقد تمـت مناقشـة العديد من الطـرق التي وظفها علماء النفس. هنا، بعمق أكبر، يوجد نهجان نفسـيان متناقضان.

التحول والهوية: أحد علماء النفس الذين شـجعوا دراسة التطور مدى الحيـاة كان Erikson 1963، ففـي نظريتـه النفسـية والاجتماعيـة لتطـور الشـخصية، أكد قضيـة التأثير المجتمعي في تطور الشـخصية، وبين أنه لا يمكننـا أبـداً أن نقـف مكتـوفي الأيدي، لأن الحياة تمثل سلسـلة مسـتمرة

مـن التحديـات، وأطلـق عليها مهـام تنموية، وهنـاك مهـام تنموية مميزة لـكل مرحلة من مراحل الحيـاة، وقد حدد ثمانية مراحل مـن هذا القبيل، ووصف أنماط تنظيم الشـخصية المميزة للنجاح والفشـل في التفاوض في كل مرحلـة. تتمثل إحدى المهـام التنموية في تطوير الهويـة، والتي تحدث عـادةً في أواخـر مرحلة المراهقـة وبداية مرحلـة البلوغ. اقـترح Marcia 1966 أن الهوية تقوم أسـاسـاً على المركز والأيديولوجية. وفي سلسـلة من المقابلات مع الشـباب في الكلية (في الولايات المتحدة الأمريكية)، لاحظ أربـع حالات محتملـة في مواجهة تطور الهوية: (1) مغلقة، حيث يتماشـى الشـخص مع الأدوار والمعتقدات المتوقعة منه من قبل عائلته، فهو واثق بما يؤمن به وما يحتمل أن يفعله في الحياة، ولا يضطر إلى التفكير كثيراً في هذه القرارات؛ و(2) متحققة، حيث حقق الشخص هوية، معتقدات ووظيفة (مقصـودة) في الحيـاة، ولكنـه كان عـلى دراية بفـترة اتخاذ القـرار ؛ و(3) مؤجلة، حيث يأمل الشـخص في الاستقرار على الهوية، ولكنه لا يزال في طور الاستكشـاف، و(4) مشتتة، حيث يتخلى الشخص، أو لم يشرع قط، في عمليـة تكوين الهوية، ومن المرجح أن يكون الشـخص المشـتت الهوية ميؤوسـاً منـه بشـأن الهوية، إذ لا يوجد مسـار يسـتحق العنـاء، ومن غير المحتمل أبداً أن يرغب في تقديم أي نوع من الالتزام. تم استخدام التدابير القائمة على هذا المخطط في دراسة التنمية الدينية. فبينت دراسة Watson et. al. 1998 أن الأفراد الذين كانوا على درجة عالية من التدين الجوهري كانـوا أكثر في تحقيق الهوية مقارنة بالأشـخاص الآخريـن. ويعتبر التدين الجوهري أسـلوباً صادقاً للتوجه الديني، وسـيتم تعريفه ومناقشته بشكل كامل في الفصل السـادس. وقد اقـترح Beit-Hallahmi 1989 أن جميع الأديـان تهدف إلى تكوين أعضاء يتمتعون بمسـتوى عـالٍ من الانخراط

الأنوي، مع هوية دينية قوية. ومع ذلك، فإن أقلية فقط يمكنها تحقيق هذا المستوى من المشاركة.

Moscovici وتأثير الأقلية: كتب عالم النفس الاجتماعي Moscovici 1980 ورقة بعنوان **«نحو نظرية عن سلوك التحول»** يبنت أن بعض العمليات التي لاحظها عندما غير الناس في مجموعات صغيرة رأيهم، قد تكون تعمل في تشكيل الحركات الدينية، وكذلك في عمليات مثل قبول النظريات العلمية الجديدة. تأثر العمل النفسي الاجتماعي المبكر على التأثير الاجتماعي في المجموعات بشكل كبير بعمل Asch 1955 الأساسي حول الامتثال. إذ نظر Asch في المواقف التي عبر فيها معظم أعضاء المجموعة عن رأي مخالف للحقيقة. في كثير من الأحيان، كانت الأقلية المترددة تتماشى مع الأغلبية، على الرغم من أن هذا كان عادةً مجرد امتثال خارجي. لقد أعربوا عن تحفظات بشأن رأي الأغلبية، لكنهم وافقوا على رأي الأغلبية حتى «لا يفسدوا الأمور»، وهي ظاهرة مشابهة لتلك التي وصفتها Janis 1982 بوضوح كـ«تفكير جماعي». رأى Moscovici أنه عندما يبدو أن الناس يغيرون رأيهم تحت تأثير الأغلبية، يكون هناك القليل من الاقتناع الداخلي. إذن في أي ظروف ينشأ الاقتناع الداخلي، كما في التحول الديني وتطور حركات جديدة في الأديان؟ بين أن الإدانة قد تأتي بعد الإقناع من خلال تأثير الأقلية، وهي حالة يجادل فيها شخص واحد فقط من أجل وجهة نظر مبتكرة، بصدق واتساق. أكد العمل النفسي الاجتماعي اللاحق أهمية الاتساق في تأثير الأقلية(Van Avermaet, 1996). ولكن يبدو أنه كان هناك القليل من الدراسة أو لم يكن هناك أي فحص لافتراض Moscovici على النحو المطبق تحديداً على التحول الديني، على الرغم من وجود إشارات واضحة إلى أنه قد يكون مناسباً جداً.

مغادرة الجماعات الدينية

كيف ومتى ولماذا قد يترك الأعضاء الجماعات الدينية؟ ما هي عواقب الانشقاق أو الخروج؟ تم النظر إلى هذه الأسئلة في كثير من الأحيان أقل من الأسئلة المتعلقة بكيفية ومتى ولماذا ينضم الناس إلى الجماعات الدينية. طرح Jacobs 1987 – مثلاً – نموذجاً وصفياً من مرحلتين لعدم الانتماء الفردي في الحركات الدينية. يرى أن يقوم الأعضاء أولاً بفك الروابط مع الأعضاء الآخرين، ثم يصبحون محبطين ومنفصلين عن القائد الكاريزمي. ووصف Mytton 1992 بعض جوانب تداعيات الانشقاق عن جماعة دينية مغلقة في بريطانيا. تم تفسير الشعور بالذنب بشأن الانشقاق والعزلة جزئياً من خلال حقيقة أن الأعضاء السابقين تم نبذهم من قبل أصدقائهم السابقين من داخل المجموعة، والذين لم يُسمح لهم بمزيد من التعامل مع المنشق. يمكن أن يمتد هذا الحظر إلى أفراد من نفس العائلة. بشكل مشابه إلى حد ما، تصف Moedechai 1992 كيف تم نبذ أفراد عائلتها من قبل مجموعة دينية متماسكة لانحرافات طفيفة على ما يبدو عن رغبات زعيم المجموعة. ودراسة أخرى للأعضاء السابقين تضمنت سيناريو مختلف، كانت جماعة راجنيشبورم في مزرعة منعزلة، وكان لأعضائها اتصال محدود بالعالم الخارجي، وبعد حل الجماعة، واصل العديد من الأعضاء بعض المشاركة مع حركة راجنيشبورم. وفي دراسة أجراها Latkin 1993، كانت هناك علامات قليلة على وجود ضائقة نفسية منطقية من عدم الانتماء. ومع ذلك، في هذه الدراسة، لم يكن السيناريو هو خيبة أمل فردية، ولكن «نزوح جماعي» لأسباب غير محددة بوضوح. اعتقد Latkin أن هؤلاء الأعضاء السابقين يتأقلمون بشكل جيد، لكن عدم انتسابهم ربما لم يكن كاملاً. على الرغم من أن مجتمعهم قد

تم حله، إلا أن معظمهم احتفظوا بملابس راجنيشبورم واسمهم، وظلوا على اتصال مع الأعضاء الآخرين.

تم تصوير العديد من الجماعات الدينية بطريقة غير متعاطفة، ربما بشكل خاص عندما تكون المجموعة «مغلقة» ولا ترحب بالتواصل بين الأعضاء و «العالم الخارجي». من المحتمل أن يتصرف بعض أعضاء بعض الجماعات الدينية على الأقل بشكل مسيء أو استغلالي، على الرغم من أن المدافعين سيقولون إن الإساءة يجب ألا تحدث. من المحتمل أن تؤدي إساءة المعاملة بأشكالها المختلفة غير السارة دوراً في التسبب في الانشقاق عن الجماعات (Biale, 1983). لكن قد يظل الناس في مجموعات دينية ويستمرون في تحمل سوء المعاملة، تماماً كما هو الحال في مواقف الانتهاك الأخرى، وذلك ببساطة لأنه ليس لديهم مكان يهربون إليه. وقد يترك الناس الجماعات الدينية - خاصة المجموعات المفتوحة «منخفضة التوتر» - لأسباب معتدلة تماماً، إذا وجدوا شيئاً أفضل يفعلونه.

> تزوج زوجان بريطانيان في الكنيسة. لم يعتبر الزوج نفسه متديناً، لكنه رأى ان الوعود الدينية تعني شيئاً لزوجته وأراد إرضاءها، قائلاً إنه من المهم بالنسبة لها أن يكون لها خبرة مشتركة في حفل زفاف الكنيسة. اعترف الزوج أيضاً أنه من المهم للأطفال أن يكون لديهم أساس في الإيمان، ولذلك كان يحضر الكنيسة مع العائلة عندما كان الأطفال صغاراً. عندما كبروا، شعر بعدم الارتياح والنفاق في خدمات الكنيسة، عى سبيل المثال قول العقيدة. وبينما كانت زوجته تذهب إلى الكنيسة، بدأ يقضي وقته في المشي أو القراءة.
>
> Day, 1993

وجد الزوج في مثال Day أن خدمات الكنيسة مملة ولا معنى لها، وبدا أنه ليس لديه اهتمامات دينية مهمة خارج سياق الكنيسة. أطلق عليه ما شئت: الانشقاق، والخروج، والتحول، ولكن لا يبدو أن ترك الدين موضوعاً شائعاً للدراسة من قبل علماء النفس، على الرغم من أن «العلمنة» كانت موضوعاً مهماً لعلماء الاجتماع. نادراً ما تتم الإشارة إلى هذه الموضوعات في كتب علم نفس الدين، لذلك على الرغم من أن لدينا بعض الفهم للظروف الاجتماعية المرتبطة بتراجع الممارسة الدينية، إلا أنه ليس لدينا سوى عدد قليل من القرائن المتناثرة حول العمليات النفسية المتضمنة، وآثارها النفسية.

أنواع أخرى من السلوك الديني

الكثير من أنواع السلوك الأخرى مهمة في الدين، بما في ذلك تلك المستخدمة للحفاظ على قيم ومعايير الجماعات الدينية. هذه النطاق من الأساليب المفضلة لارتداء الملابس وإعلان الهوية، وصولاً إلى التعليم وجميع أشكال تربية الأطفال المختلفة المفضلة أو المشجعة في المجموعات الدينية، بما في ذلك أشكال العقوبة والتشجيع التي يستخدمها الأعضاء البالغون. نحن نعرف القليل جداً عن الجوانب النفسية المنطقية لهذه. كان هناك القليل من الاهتمام، على سبيل المثال، في مسألة ما إذا كانت هناك تأثيرات منهجية للدين على أساليب تربية الأطفال(Capps, 1994; Loewenthal, 1995). وهناك أيضاً سؤال حول ما إذا كانت الأديان مرتبطة بتشجيع أو تثبيط أشكال معينة من السلوك وكيف يتم تثبيتها. على سبيل المثال، حظيت المساعدة واللطف وممارسة الأعمال الخيرية باهتمام كبير في النصوص الدينية. هل المتدينون حقا أكثر مساعدة من غيرهم؟ نعود إلى هذه الأسئلة في الفصل السادس.

مجمل

بحث هذا الفصل في مقاربات علماء النفس للسلوك الديني. تم فحص الصلاة والكلام الديني واللغة والسلوك الجماعي (خاصة عمليات التحول). وأخيراً، تم فحص بعض جوانب ترك الجماعات الدينية. من المحتمل أن تكون الصلاة هي أكثر أنواع السلوكيات الدينية تميزاً، ويُعتقد على نطاق واسع أنها مفيدة. تم فحص أنواع الصلاة واستخداماتها وآثارها. وتم فحص استخدام اللغة في السياقات الدينية: لغة التجربة الصوفية، والخطب، والنبوة، والقصص، والشهادة. وظيفتان مهمتان للغة الدينية هما إنشاء نماذج الأدوار (كما هو الحال في نظرية الدور لـ Sunden)، واستخدام اللغة في سرد السيرة الدينية الشخصية، والتي تعمل على تطوير وتعريف وتقوية الإدراك الذاتي والهوية. وتم فحص سلوك المجموعة مع إشارة خاصة إلى العمليات التي ينطوي عليها التحول الديني، وتم وصف عدد من الدراسات والنظريات. وأخيراً، تمت الإشارة بإيجاز إلى أنواع أخرى من السلوك الديني.

4
التفكير الديني

في هذا الفصل سوف ندرس المعتقد الديني وتعريفه وقياسه. سيتم وصف الدراسات النوعية والكمية للمعتقد الديني. سننظر في العمل على التغيرات في المعتقد الديني على مدى الحياة، بما في ذلك التطور الإيماني.

المعتقد الديني

من الواضح أن السلوك الديني والمعتقدات الدينية أمران مختلفان (Brown, 1987). كم مرة سمعت شخصاً ما يدعي شيئاً مثل: «أتحرك جميع الحركات، لكن هذا لا يعني شيئاً»، أو «أذهب إلى الكنيسة فقط لإرضاء عائلتي. أنا لست مؤمناً»، أو العكس «يمكنني أن أؤمن دون الحاجة إلى الذهاب إلى الكنيسة»؟ من الناحية التجريبية، قد يميل السلوك والمعتقد الدينيان إلى التوافق معاً. أولئك الذين هم أكثر نشاطاً دينياً هم أكثر عرضة للاعتقاد. لكن هذا لا يعني أنه يمكننا معرفة ما يدور في ذهن الشخص من معرفة كيف يتصرف. يتطلب السلوك والمعتقد دراسة منفصلة. هما يؤثران على بعضهم البعض. قد يكونان مترابطين، لكنهما نوعان مختلفان من النشاط البشري، ولهما سوابق مختلفة. لذلك ننتقل من السلوك الديني إلى الجوانب المعرفية للدين: المعتقدات. وسيُستخدم مصطلح المعتقد الديني هنا للإشارة إلى محتوى المعتقدات حول الأمور الدينية، ما يعتقده الفرد عن الله والروحانية والمسائل ذات الصلة.

تتمثـل إحـدى طرق النظـر إلى محتوى المعتقدات في سـؤال الناس عن معتقداتهـم وتسـجيل ما يقـال. الباحثـون الذين اسـتخدموا هـذا النهج النوعي هـم Rizzuto 1974 1979 و Fowler 1981. استخدم Rizzuto المقابـلات السريريـة لتقييم كيفية تصـور الأفراد عـن الله، وفحص كيفية ارتبـاط مفهـوم الله بالتجـارب في الحياة الأسريـة، خاصة أثنـاء الطفولة. اسـتخدم Fowler مقابـلات مطولـة للنظـر في ما يعتقده النـاس، وكيف بـرروا معتقداتهم، وكيف تطور الإيمان - المحدد بالمعنى الواسـع - طوال مرحلة البلوغ. سـيتم وصف بعض النتائـج التي توصل إليها Fowler في هذا الفصل، بينما سيتم وصف عمل Rizzuto، الذي يركز بقوة أكبر على المشاعر التي تنطوي عليها الأفكار الدينية، في الفصل التالي.

حاول علماء النفس وعلماء الاجتماع أيضاً تحديد المعتقدات. على سبيل المثال، يوضح الجدول 1 النسب المئوية للمؤمنين بمفاهيم مسيحية مختلفة، في ثلاث طوائف مسـيحية مختلفة في أستراليا في أواخر الستينيات. وهناك العديـد من الأشـياء المثيرة للاهتـمام في هذا الجـدول. أولاً، حتى العنصر «الأسـاسي» مـن المعتقـد الديني - الإيمان بـالله - لم يكن عنـد العدد كبير من الأشـخاص الذين ادعـوا الانتماء إلى مجموعة دينيـة، 10 % للطوائف البروتسـتانتية. ثانياً، كان هناك الكثير من البروتسـتانت، أكثر من 30 %، ممـن لم يؤمنـوا بالجنة، ومعظم البروتسـتانت - أكثر مـن 70 ٪ - لم يؤمنوا بالجحيم. يمكن اسـتخدام معلومات مثل هذه بعدة طرق مثيرة للاهتمام. على سبيل المثال، يمكننا مقارنة هذه المعلومات عبر الطوائف والمجموعات الدينيـة أو الثقافيـة - كما في الجدول - أو في نقاط زمنية مختلفة. يعطي هذا مؤشرات مفيـدة للظروف الاجتماعيـة المرتبطة بالاختلافـات في المعتقد. وهنـاك طريقة أخرى لقياس المعتقـدات تتضمن التمايز الدلالي، وهو نوع

مـن مقياس التصنيـف طـوره Osgood et al. 1957. يُظهـر المربع التالي للجدول مثال بسيط له.

الجدول 1 النسب المئوية للمؤمنين
بمفاهيم مسيحية مختلفة (Brown, 1987)

	الانجليكان	الكاثوليك الرومان	الميثوديين
الله	88	94	90
الجنة	60	82	70
الجحيم	26	64	28

تمايز دلالي

ضع علامة × على كل خط لتبيان موضعتك لمعنى كل كلمة

الله

جيد.. سيء

قـوي.. ضعيف

الجنة

جيدة.. سـيئة

قوية.. ضعيفة

الجحيم

جيـدة.. سـيئة

قويـة.. ضعيفـة

Osgood et al. 1957

طلـب Osgood et al. مـن عدد كبير من الناس تقييم أعداد كبيرة من الكلـمات عـلى عدد كبير مـن المقاييس التمايزيـة الدلالية. اقـترح التحليل الإحصائـي (تحليـل العوامل) أن هنـاك ثلاثة عوامل رئيسـية تكمن وراء

المعنى، على الأقل، بمعنى أنه تم تقييمه باستخدام طريقة القياس هذه. كانت هذه العوامل الثلاثة هي التقييم والقوة والنشاط. نشر Snyder & Osgood 1969 أطلساً دلالياً، مع إعطاء ملامح لعدد من الكلمات. يقترح Brown أن معظم «المخادعين الدينيين المألوفين (معظمهم من المسيحيين) يحصلون على درجات عالية على التقييم والقوة». يوضح الجدول 2 درجات التقييم والقوة للكلمات الثلاث من الجدول 1. أعلى درجة إيجابية ممكنة ستكون 3+، وأقصى درجة سلبية ممكنة هي 3−. يُنظر إلى الله على أنه لطيف ولكن ليس بشكل عال، كما يُنظر إلى الجنة على أنها لطيفة للغاية، والجحيم (ليس مفاجئاً) غير سارة. جميع المفاهيم الثلاثة عالية القوة. على سبيل المقارنة، كان يُنظر إلى المسيحيين (بالنسبة لمسيحيي أمريكا الشمالية الذين قاموا بالتقييم) على أنهم لطيفون وقويون، بينما كان يُنظر إلى الملحدين على أنهم غير سارين إلى حد ما، هل كنت ستفكر في هذا؟ لا يمكن. قد تنظر إلى هذه المعلومات وتفكر «ماذا في ذلك؟ نعلم جميعاً أنه من المفترض أن تكون الجنة مكاناً أجمل من الجحيم، فلماذا نحتاج إلى استطلاعات الرأي الكبرى لإخبارنا أن معظم الناس يعتقدون ذلك؟» الرد الأول لمثل هذه الدعوى هو أننا لا نستطيع أبداً التأكد من أن الناس يعتقدون بما نعتقد أنهم يؤمنون. هذا النوع من التشكيل مثير للاهتمام لأسباب أخرى. كما هو الحال مع المعلومات الواردة في الجدول1، يمكننا مقارنة المعلومات التي تم جمعها في أوقات مختلفة، أو من مجموعات مختلفة من الناس، للحصول على أدلة حول الظروف الاجتماعية المرتبطة بأنواع مختلفة من المعتقدات. من المثير للاهتمام أيضاً مقارنة المعلومات الواردة في الجداول 1 و2. قد يعطي هذا أدلة حول الديناميكيات النفسية الكامنة وراء المعتقدات. تساءلت على سبيل المثال عما إذا كان الجحيم اعتقاداً غير

محبوب لأنه يُنظر إليه على أنه غير سار وقوي. إذا لم أؤمن بها، فربما يضعف ذلك قوتها. ربما إذا رفضت أن أؤمن به، فقد يكون من غير المرجح أن ينال مني ذلك؟

الجدول 2 درجات العوامل التفاضلية الدلالية

لخمسة مفاهيم دينية (Brown, 1987; Snyder & Osgood, 1969)

	التقيم	القوة
الله	0,43+	2,43+
الجنة	2,55+	2,47+
الجحيم	2,09 –	1,93+
المسيحيون	2,11+	1,90+
الملحدون	0,93 –	0,53 –

هناك طرق أكثر تفصيلاً للنظر إلى المعتقدات وبنيتها وطبيعتها. إحدى التقنيات الشائعة بين علماء النفس هي شبكة المرجع. هذه طريقة لدراسة النظم الفردية للمعتقدات والقيم، أنظمة البنى، التي طورها Kelly في الخمسينيات (Kelly, 1955). يمكن تعريف البنى على أنها المفاهيم والقيم الأساسية التي يستخدمها الفرد لتفسير وتنظيم عالمهم، وتنظيم حياتهم وعلاقاتهم الاجتماعية.

لإعطاء فكرة عن كيفية تطوير شبكة مرجع، تخيل أو نفذ ما يلي: (1) خذ أولاً حوالي 12 قطعة من الورق، واكتب على كل قطعة اسم شخص مهم. قد تكون القائمة شيئًا مثل: الأم، الأب، المعلم المحبوب، المعلم المكروه، الجدة، الجد، العم أو الخال المحبوب، العم أو الخال المكروه، أفضل صديق، شخص مكروه، الطبيب. (2) اطوِ الأوراق، ثم اسحب

أي ثلاثة أوراق وافتحها. اكتب جانباً واحداً يتشابه فيه أي منهما ويختلف عن الآخر. قم بطي الأوراق وأعدها، واسحب ثلاث أوراق أخرى. قد يشمل ذلك تحديداً أو اثنين من التحديد السابق، وهذا لا يهم. (3) اكتب مرة أخرى الجانب الذي يشبه فيه أي اثنان بعضهما البعض ويختلف عن الآخر. كرر هذا حتى تبدأ نفس أنواع الأفكار (تسمى البنى الشخصية) في الظهور مراراً وتكراراً. (4) هناك عدة طرق لاستخدام هذه المعلومات. قد يكون أحدها هو بناء شبكة مرجع، حيث يكون الشخص قادراً على إظهار كيف تتناسب المفاهيم المختلفة مع نظام البناء الشخصي الخاص به. يوضح الجدول 3 شبكة مرجع افتراضية. يمكن إكمال الشبكة بكتابة رقم من 1 إلى 10 لإظهار مدى ظهور كل مفهوم في الصف العلوي لكل بناء (من العمود الرأسي). وبالتالي، إذا كنت أعتقد أن الله لطيف جداً، فقد أضع 9 أو 10؛ إذا كنت أعتقد أن الله قاس، فقد أضع 1 أو 2.

استخدم O'Connor 1983 أساليب شبكة المرجع لدراسة المفاهيم والقيم الدينية. قارن، في أستراليا، المشاركين غير المتدينين مع القساوسة والأخوات الكاثوليك الملتزمين. تبين أن المشاركين الملتزمين دينيا كانت لديهم المزيد من التراكيب والعناصر في شبكاتهم أكثر من المشاركين غير المتدينين. تضمن المشاركون الدينيون عناصر أقل من عائلاتهم المباشرة وأكثر من السلطات، وهو ما يتوقعه المرء بالنظر إلى نمط الحياة المطلوب للكهنة والأخوات الكاثوليك. تضمن المشاركون الدينيون المزيد من التركيبات المتعلقة بمشاعر وسلوك الآخرين تجاه الموضوع. تظهر هذه الدراسة بعض التأثيرات المهمة لنمط الحياة الدينية على الإدراك. في هذه الحالة، الاختلافات هي ما يمكن توقعه من معرفتنا أن القساوسة والأخوات الكاثوليك لا يجدون عائلات خاصة بهم.

الجدول 3 شبكة مرجع افتراضية

	الله	الجنة	الجحيم	المسيحيون	الملحدون
اللطافة (مقابل القسوة)	9	9	1	0	0
الذكاء (مقابل الغباء)	0	0	0		
الحيوية (مقابل الكسل)	0	0	0		
الحميمية (مقابل التعالي)	0	0	0		

استعمل Brown (قيد الإعداد) أساليب مشابهة إلى حد ما، تستند أيضاً إلى Kelly، للنظر في المعتقدات وكيف تتصرف هذه الطرق في ظل أشكال مختلفة من الضغط. قد يشك المرء في أن الأحداث المجهدة يمكن أن يكون لها تأثير محطم، أو تأثير مقوي ومثري للمعتقدات، ولكن ما هي المعتقدات التي من المرجح أن تتأثر؟ بأي أنواع من الأزمات ستكون أكثر تضررا؟ وماذا يحدث بالضبط عندما يتم تحطيم معتقد أو إثرائه أو تغييره بطريقة أخرى؟ أظهر عمل Allport et. al. 1950 على قدامى المحاربين (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975) بعض الطرق التي يمكن أن يؤثر بها الضغط على المعتقدات والإدراك، لكن Brown هو أول من بحث في هذا بالتفصيل. حيث طلب من المشاركين تكوين قائمة مفصلة بالمعتقدات التي يتم الاحتفاظ بها في سياقات مختلفة، وتم إجراء دراسة مفصلة حول كيفية تأثر أهمية هذه المعتقدات واستخداماتها ومحتوياتها بأنواع مختلفة من الأزمات، بما في ذلك السطو والأمراض المزمنة.

لقد نظرنا حتى الآن في العمل على الأفكار الدينية التي تضمنت طرقاً عملية بسيطة جداً للدراسة، وعادة ما ينتج عنها أرقام. يشير العمل الذي

وصفته إلى تنوع وتعقيد الأفكار الدينية، ولكن إلى حد محدود فقط. في كثير من الأحيان، كان التركيز على إجراء مقارنات بين مجموعات مختلفة من الناس، أو أشخاص في مواقف مختلفة، من أجل دراسة آثار الظروف الاجتماعية على المفاهيم الدينية. الأساليب الكمية مفيدة جداً لهذا النوع من المساعي. فنتنقل بعد ذلك لنلقي نظرة على نوع العمل على المعتقدات الدينية ومفاهيم الله الذي كان بشكل أساسي غير كمي. لقد أظهر هذا العمل بعمق أكبر بعض تنوع وتعقيد الأفكار الدينية. ركز الكثير منها على أسئلة حول كيف ولماذا تتغير طبيعة الإيمان الديني ومفهوم الله على مدى الحياة.

التغييرات في المعتقد الديني على مدى الحياة

واحدة من العديد من الدراسات المبكرة حول المفاهيم الدينية للأطفال، وكيف تتغير مع التطور، أجراها Thun 1959. أجرى مناقشات مع تلاميذ المدارس حول أسئلة مثل تجربة الموت والجنة والنار ومواضيع دينية أخرى. شارك الأطفال بحماس. في عمله مع الأطفال الذين تتراوح أعمارهم من ستة إلى أحد عشر عاماً، حدد العديد من سمات دين الطفولة: (1) الجاهزية، حيث لم يشارك الأطفال بحماس فحسب، بل ظهرت لديهم نزعة عفوية للتفكير في القضايا الدينية دون حوافز خاصة، و(2) القدرة على التجربة الصوفية، خاصة في الكنيسة، و(3) الاعتماد على البيئة، حيث تأثرت أفكار الأطفال ببيئتهم، على سبيل المثال ما إذا كانوا من سكان المدينة أو الريف، وبواسطة وسائل الإعلام وغيرها من المدخلات، و(4) المحدودية، حيث يميل تفكير الأطفال الديني إلى أن يكون سحرياً وتجسيمياً وأنانياً وواقعياً، و(5) قابلية التغيير، فالأفكار الدينية للأطفال

قابلـة للتغيير، مما يؤدي إمـا إلى أفكار أكثر نضجـاً أو معتقدات دفاعية أو لامبالاة دينية. وسـلط Thun الضوء على بعض السـمات الرئيسـية لجودة تفكـير الأطفال الدينـي. وكان Goldman 2964 رائـداً في إجراء فحص أكثر تفصيلاً للتغييرات في جودة التفكير الديني للأطفال. إذ اهتم بشكل خـاص بملاحظة أن المراهقـين قد يفكرون في المعتقـدات الدينية على أنها طفولية وسـاذجة، وبنى مقاربته على بعض الأفكار الأساسية التي قدمتها Piaget.

Piaget

تعتـبر نظريـات Piaget الأكثـر شـهرة وربما الأكثـر جوهريـة في التطور المعـرفي (Piaget, 1967). فقبلـه قيـل إن تطويـر التفكير كان يُنظـر إليه على أنه سلسـلة من النسخ المتتالية الأكثر دقة وصقلاً لفكر البالغين، ولكنه أظهر أن تفكـير الأطفال كان مختلفاً جذرياً ونوعياً عـن تفكير البالغين. باختصار، تتضمن نظرة Piaget المثيرة للجدل حول التطور المعرفي سلسـلة من المراحل تتكشـف عـن بعضها البعض: (1) ما قبل العمليـات، في بداية نمو الرضيع، يتركز التفكير على الانطباعات الحسية للرضيع والحركات الحركية في الوقت الحـاضر، ويتم إنشـاء «المخططـات» (الذكريات المخططـة والصور وخطط العمل)، وفي الطفولة المبكرة، تظهر بدايات الفكر الرمزي على شكل كلمات ولعب على سـبيل المثال، و(2) العمليات العيانية، من سـن السادسـة تقريباً، يصبـح الطفل قادراً عـلى العمليات المنطقية الأولية والتلاعب بالأشـياء فيما يتعلق ببعضها البعض، ومع ذلك، فإن هذه التلاعبات ليسـت على مسـتوى تجريدي، ولكن لم تعد الانطباعات الحسـية الفورية تهيمن على تفكير الطفل، التبيـان الكلاسـيكي للانتقـال مـن ما قبـل العمليـات إلى العمليـات هو أن

تطلب من طفل في سن الخامسة إلى السابعة أن يصنع صفين من الكرات البلاستيكية من نفس الحجم بالضبط. ثم تُدحرج كرة واحدة في خيط طويل ثم يُسأل الطفل عما إذا كان الصفان متماثلان. سيجيب الأطفال الأصغر سناً: «لا، هذا أكبر» (قد يكون هذا إما قطعة، أطول أو أسمن، اعتماداً على ما إذا كان الطول أو العرض قد جذب انتباه الطفل)، لكن سوف يرد الأطفال الأكبر سناً دون تردد، كما يفعل الكبار، بأنها ما زالا كما هما، نفس الكمية من الكرات. سيُظهر الأطفال الذين يمرون بمرحلة انتقالية بعض التردد، وغالباً ما يعلنون عن الاستجابة الناضجة والمحافظة على الكمية مع بعض الإثارة: «لا - نعم - لا تزال كما هي، تبدو مختلفة ولكنها - ليست كذلك»، و(3) العمليات الصورية، من حوالي سن الحادية عشرة فصاعداً، هناك قدرة متزايدة على إجراء عمليات منطقية مجردة، فمثلاً، John أطول من Michael، وDavid أطول من John، من هو الأطول Michael أم David؟ يزيد التفكير الصوري من حيث النوع والتطور والقوة مع تقدم العمر، ولكنه ضروري للتعامل مع حتى مع الأسئلة البسيطة من قبيل طول Michael وDavid.

أظهر Piaget من حيث الجوهر كيف تحول التفكير من الوضع الملموس والمسيطر على المدخلات الحسية للطفولة المبكرة، إلى الأنماط الأكثر تجريداً لمرحلة البلوغ. لقد حفز عمله عدداً من علماء النفس النمائي المعرفي المتميزين، الذين انتقدوا جوانب عمله، وشرحوا الأسس التي تم وضعها (على سبيل المثال، Donaldson 1978). قام Piaget بنفسه ببعض المحاولات لربط مراحل تطور التفكير العملياتي بالفكر الديني، كما فعل عدد من أتباعه (Elkind, 1964, 1971). سنركز هنا على Goldman واهتمامه بنظرة المراهقين للدين على أنها طفولية وساذجة.

Goldman

نظـرت Goldman 1964 في التفكـير الديني من الطفولة إلى المراهقة، مع التركيز على فهم الأطفال للسرد الكتابي واللاهوت الذي يتم تدريسه في التعليـم الديني الإجباري في وقت المدرسـة. اعتقد أن الأطفال طوروا فهماً ملموساً لمادة الكتاب المقدس والاستعارة، وهذا يتعارض مع تفسير أكثـر تعقيداً للمادة عندما تمت مواجهتهـا في مرحلة المراهقة. وهكذا، فإن استعارة مثل «الأب السماوي» يمكن أن يفسرها الأطفال الصغار بشكل مجسـم، من حيث شيء مثل الشكل البشري في السـماء، «الرجل العجوز في السماء»، موضـوع اللوحات الدينية التقليديـة، وفي الواقع الإعلانات الحديثـة، على سـبيل المثال، الإعلان عـن اليانصيب الوطنـي (البريطاني) الذي يظهر إصبعاً سـماوياً يشـير من السـماء، بالإضافة إلى رسـالة مفادها «قـد تكون أنـت». اعتقـد Goldman أنه عندمـا يواجه المراهقـون مواداً دينية وروايات واستعارات ورسـائل دينية، يمكن أن تضيق نظرتهم من خلال تفسيراتهم السابقة الملموسة للغاية، والتي تم تطويرها عندما كانوا أطفالاً صغاراً. واقترح أنه ما لم يشجع المربون الدينيون البحث والتساؤل والاستكشاف، بدلاً من تعليم الحقائق المعصومة، فمن المرجح أن يرفض المراهقـون الحكماء الدينيون على أنهم طفوليون وغير متكيفين مع تجربتهم وفهمهم.

طـور Oser & Gmunder 1991 الدراسـة النمائيـة المعرفيـة للأفكار الدينيـة، واقترحـا نموذجاً مـن خمس مراحـل لتنمية التفكـير الديني. تم طـرح أفـكار أخرى حول التنميـة الدينية من قبـل Meadow & Kahoe 1984، وكان لمخططهـم جاذبية خاصة، إذ اقترحـا أنه يتم تحفيز الأطفال

أولاً للانخراط في النشاط الديني من خلال عوامل خارجية، وينتقل الطفل إلى مرحلة الالتزام الديني التي يتم التحكم فيها اجتماعياً: ترتبط المعتقدات والسلوك بمعايير المجموعة، وبعد ذلك، يمكن تطوير دين جوهري داخلي، متبوعاً بإعفاء مستقل يتضمن نهجاً أكثر استجواباً وتقصياً. أشار Paloutzian 1996 إلى أنه لا توجد دراسات نهائية للتدين الظاهري والجوهري والبحثي (التوجهات الدينية التي ستتم مناقشتها بشكل كامل في الفصل السادس)، لذلك ليس لدينا أي دليل على يدعم رؤية Meadow & Kahoe. كان Fowler 1981 مهتماً أيضاً بنهائية التفكير الديني، لكنه كان مهتماً أيضاً بالتطور الاجتماعي والأخلاقي. كان Fowler مهتماً بالإيمان، سواء الإيمان الديني، أو الإيمان بالمعنى الأوسع للمصطلح، وسيتم مناقشة عمله في القسم التالي. ويقدم Paloutzian 1996 مراجعة ومناقشة جيدة للعديد من نظريات التطور الديني.

الإيمان الديني وتطوره

ما هو الايمان؟ هل هو مفهوم محدود ثقافيا؟ كيف يختلف الإيمان عن المعتقد الديني؟ قد يرغب المرء في القول إن المفهومين متشابهان لدرجة أنه ليس من المجدي محاولة التمييز بينهما. في اللغة اليومية، من المتوقع أن يكون لدى «المعتقد» الديني إيمان ديني. هنا، ومع ذلك، سوف نستخدم مصطلح المعتقد للإشارة إلى المحتوى، في حين سيتم استخدام مصطلح الإيمان للإشارة إلى مجموعة معينة من المعتقدات والعواطف، والتي يتم تلخيصها بشكل عام بمشاعر الثقة بأن الله سوف يمكّن الفرد بطريقة ما من تحمل تجارب الحياة، التي لديها بطريقة ما بعض الأغراض حتى لو لم تكن واضحة على الإطلاق. ينحرف هذا عن التعريفات الأكثر عمومية

مثل تلك التي قدمها Smith 1979 الذي يعرف الإيمان بأنه «توجه الفرد أو الاستجابة الكاملة للنفس والآخرين والكون... يعكس القدرة البشرية على الرؤية، والشعور، والتصرف باتساق مع المتعالي» (Wulff, 1997). ومع ذلك، اخترت هنا أن أكون أكثر تحديداً، وأن أميز بين المعتقد الديني والإيمان الديني. قد تكون إحدى طرق تفعيل الإيمان من خلال تقييمه من خلال مقياس بسيط، مثل مقياس الدعم الروحي لـ Maton 1989 (انظر الإطار).

مقياس الدعم الروحي

بجانب كل من العبارات الواردة أدناه، حدد مدى دقة العبارة في وصف تجربتك، باستخدام الرقم من 1 (ليس دقيقاً على الإطلاق) إلى 5 (صحيح دائماً):

1. أختبر محبة الله ورعايته بشكل منتظم.
2. لدي علاقة قريبة مع الله.
3. لم يكن الإيمان الديني محورياً في حياتي.

Maton 1989

ومع ذلك، اقترح العديد من المعلقين أن نوعية الإيمان تختلف بين مختلف الناس، وتتغير نتيجة للتجربة والتنمية. وقد درس Fowler 1981 الإيمان باستخدام مقابلات مفتوحة. كان مهتماً بربط الإيمان الديني بنظريات التطور المعرفي. أسس مخططه لتطور الإيمان على ثلاثة فروع منفصلة في نظرية التطور في المرحلة: النفسية الاجتماعية، والمعرفية، والأخلاقية، مع الأخذ في الاعتبار بشكل خاص عمل Erikson 1963 و Piaget 1967 و Kohlberg 1968 1969. يتعامل Erikson مع التطور النفسي الاجتماعي من منظور التحليل النفسي، ويتعامل Piaget مع التطور المعرفي، كما تم وصفه للتو، ويتعامل Kohlberg مع التطور الأخلاقي. قبل أن نقول

المزيد عن Fowler، يجب أن نصف بإيجاز وجهات النظر المهمة Erikson وKohlberg.

Erikson

تلقى Erikson تدريباً في التحليل النفسي، وأصبح مهتماً بالطريقة التي تُبنى بها الثقافة التحولات عبر مراحل عالمية إلى حد ما، في مرحلة الطفولة، والمراهقة، والبلوغ، والشيخوخة. تأخذنا نظرية المرحلة النهائية النفسية والاجتماعية لـErikson خلال الأزمات المميزة لسبع مراحل في مدى الحياة، فالفرد الذي ينجح في حل الأزمات المتأصلة في كل مرحلة سيستمر في مواجهة معضلات المرحلة التالية، وأولئك الذين لم ينجحوا سيظلون محبوسين، كما كان الحال، في تلك المرحلة من الشخصية. يوضح الجدول 4 مخططاً لمراحل Erikson النفسية والاجتماعية ونتائجها من حيث الشخصية. وهكذا، على سبيل المثال، في مرحلة الطفولة المبكرة جداً، فإن الطفل الذي يتلقى رعاية «جيدة بما فيه الكفاية» سيطور «الثقة الأساسية». أشارت عدد من التعليقات بما في ذلك Fowler إلى أهمية هذا وغيره من السمات الأخرى لنظرية Erikson للنهائية الدينية. كان Erikson نفسه مهتماً بشدة بالقضايا الدينية، حيث كتب السير الذاتية للزعيمين الدينيين البارزين لوثر وغاندي.

الجدول 4 ملخص موجز لنظرية Erikson النهائية النفسية والاجتماعية

المرحلة	العمر	الحل الناجح	الحل الفاشل
الثقة – عدم الثقة	1>	الأمل	الخوف
الاستقلالية – العار	1–3	قوة الإرادة	الشك الذاتي
المبادرة – الشعور بالذنب	4–5	الغرض	عدم الجدارة

الانتاجية - الدونية	6-11	الكفاءة	عدم الكفاءة
هوية الأنا - ارتباك الدور	12-20	الإخلاص	عدم اليقين
العلاقة الحميمة - العزلة	21-24	الحب	التشوش
الابداعية - الركود	25-65	الرعاية	الأنانية
تكامل الأنا- اليأس	66+	الحكمة	اللامعنى

Kohlberg

كانت نظرية1969 1968 Kohlberg للتطور الأخلاقي هي الأساس الثالث المهم لنهج Fowler لفهم تطور الإيمان. تضاءلت نظريات Kohlberg وتضاءلت في شعبيتها وتأثيرها، ولكن تم الحكم عليها عموماً على أنها أكثر مساهمة مهمة في فهم الفكر الأخلاقي. أسس Kohlberg نهجه على مبادئ Piaget النمائية. اكتشف Piaget التطور الأخلاقي، لكنه درس فقط التغييرات في جودة الفكر الأخلاقي أثناء الطفولة. جادل Kohlberg بأن التفكير الأخلاقي يمكن أن يستمر في التغيير والتطور طوال فترة المراهقة والبلوغ، وقد درس هذا من خلال المقابلات والمناقشات مع المراهقين والبالغين. كانت المادة قيد المناقشة معضلة أخلاقية صعبة (على سبيل المثال، انظر الإطار).

> كانت زوجة رجل تحتضر من مرض نادر. اكتشف أن صيدلياً في نفس المدينة قد طور دواءً ناجحاً في علاج هذا المرض. كان الدواء باهظ الثمن. ذهب الرجل إلى مصرفه وأصدقائه وأقاربه واقترض كل الأموال الممكنة. ثم ذهب إلى الصيدلاني وطلب الدواء، ووعده بسداد المبلغ الزائد في أسرع وقت ممكن. رفض الصيدلاني توفير الدواء. في هذه الأثناء كانت زوجة الرجل على وشك الموت. ماذا يفعل الرجل؟ هل يحاول سرقة الدواء؟
>
> Rest 1979

لاحظ Kohlberg أن الحلول المقترحة من الناس والأسباب التي قدموها لها متباينة. فاقترح ثلاثة مستويات واسعة في التطور الأخلاقي، كل منها مقسم إلى مرحلتين (قدم لاحقاً مرحلة سابعة). باختصار، المستويات الثلاثة هي: (1) ما قبل التقليدية، حيث يتم الحكم على الأفعال فقط من حيث التداعيات على الذات، على سبيل المثال «يجب أن يسرق الدواء لأنه بخلاف ذلك سيقع في مشكلة نتيجة موت زوجته»، أو «لا يجب أن يسرق الدواء لأنه سيتم إرساله إلى السجن بتهمة السرقة»، و(2) التقليدية، يتم الحكم على الأفعال من حيث الحكم المتوقع للآخرين، أو القواعد أو القوانين الحالية للمجتمع. «لا ينبغي أن يسرق الدواء لأن السرقة ليست صحيحة، أو مخالفة للقانون»، أو «يجب أن يسرق الدواء لأنه سيكون من الخطأ ترك زوجته تموت»، في هذا المستوى، لن يكون الشخص متمركزاً حول نفسه؛ ويتم تقديم التضحيات (أو اقتراحها) من أجل الحفاظ على الأخلاق التقليدية، و(3) ما بعد التقليدية، يتم تجاوز القواعد والقوانين الحالية لصالح المبادئ الأخلاقية المشتقة بطريقة شخصية، والتي تنطوي على المبادئ الأخلاقية العالمية مثل الحقوق الفردية واحترام الحياة والعدالة والمساواة، فلا توجد حقيقة أخلاقية واحدة، وهناك اعتراف بأن الاتفاقيات الحالية قد تفشل في خدمة المبادئ العالمية، وفي هذا المستوى، نرى احتمالات متعددة، على سبيل المثل «على الرغم من أن السرقة غير قانونية، إلا أنه في هذه الحالة سيحاول إنقاذ حياة زوجته أو حياة أي شخص، ويأمل أن يفعل الآخرون نفس الشيء معه».

تم انتقاد نموذج Kohlberg المرحلي للتفكير الأخلاقي، على

سبيل المثال، على أساس أنه محدود ثقافياً، وإشكالي منهجياً ومفاهيمياً (Kurtines, 1986; Batson et al., 1993). دراسة .Elmer et. al 1998 أظهرت دعماً جزئياً لفكرة أن أنواعاً معينة من الحكم الأخلاقي هي نتيجة للهوية الإيديولوجية، وليس «النضج» الفكري أو الأخلاقي. ومع ذلك فإنه يظل مساهمة مهمة في فهم التفكير الأخلاقي، وأساسًا مهمًا لعمل Fowler.

Fowler

يوضح الجدول 5 منهجية Fowler للتشابهات بين مراحل التطور في نظريات مختلفة. وقد يكون من الصعب بعض الشيء تصور معاني بعض المصطلحات الواردة في الجدول. قد يساعد المربع الموجود في الصفحة التالية في ترجمة ملخص Fowler المجرد إلى حد ما بمصطلحات التجربة اليومية، إذ يُظهر جزءً من مقياس الإيمان، بناءً على أعمال Fowler، الذي طوره Barnes et. al. 1989. المقياس هو ملخص مفيد للأفكار التي تعتبر نموذجية للمراحل الأربعة الوسطى من مراحل Fowler الست في تطور الإيمان، وهي الأكثر شيوعاً بين البالغين. استخدم Fowler مصطلح الإيمان بالمعنى الواسع، «فلسفة الحياة»، كما استخدمه Allport 1950. الانتماء الديني الصريح والقبول العقائدي ليسا ضروريين، من وجهة نظر Fowler، لتطور الإيمان الناضج. إذا كنت ترغب في تقييم نفسك، فحدد أياً من كل زوج من العبارات يعكس وجهات نظرك بشكل أكثر دقة، ولكن للحصول على درجة عادلة، يجب عليك تغطية الأرقام الموجودة بين قوسين على الجانب الأيسر من الصفحة حتى تكمل جميع اختياراتك، وعندما

تنتهي من تحديد اختياراتك، يمكنك إعطاء درجة لكل من اختياراتك، والتي ستكون الرقم بين قوسين بجوارها، ويمكن حساب درجتك النهائية عن طريق جمع الدرجات الست معاً والقسمة على 6، ويجب أن تحصل على عدد يتراوح بين 2 و 5. على سبيل المثال، تشير النتيجة مثل 23 ,4 إلى أن لديك مستوى ناضجاً إلى حد ما من الإيمان (في مخطط Fowler). تم تطوير المقياس ليكون ملائماً للكاثوليك الرومان، وإذا كنت مسيحياً من طائفة مختلفة، أو من أتباع دين غير المسيحية، تذكر أن المقياس لا معنى لتطبيقه عليك، ودرجتك قد لا تعني الكثير.

الجدول 5 مراحل Fowler في تطور الإيمان، والموازيات مع نظريات تنموية معرفية أخرى (Fowler, 1981)

المرحلة	شكل المنطق	الحكم الأخلاقي	حدود الوعي الاجتماعي	شكل تماسك العالم	الوظيفة الرمزية
الحدسي الاسقاطي	ما قبل العمليات	المعاقبة والمكافئة	الأسرة والآخرون الأولون	حدثي	الروحية السحرية
الأسطوري الحرفي	العمليات العيانية	المنفعة الأداتية	هؤلاء مثلنا	سردي درامي	الحرفية الأحادية
التركيبي التقليدي	العمليات الصورية المبكرة	التوقعات الاجتماعية	اجماع الجماعة القيمة	نظام ضمني ومعان متوسطة رمزياً	القوة المثيرة المتأصلة في الرمز

الفرداني التأملي	الإجرائية الصورية (الثنائية)	المنظور الاجتماعي	مجتمعات متنافسة إيديولوجياً	نظام صريح	الرموز منفصلة عن المرموز إليه
الاتحادي	الإجرائية الصورية (الجدلية)	المبدئية	الامتداد خلف معايير واهتمامات الطبقة	رمزية متعددة الأنظمة	إعادة التوحيد النقدية للقوة الرمزية غير القابلة للاختزال والمعاني المثالية
العالمي	الإجرائية الصورية (التركيبية)	الولاء للكينونة	الحكم المُعاش وليس الأنوي	واقعية موحدة	القوة المثيرة للرموز

شكل مختصر من مقياس لتقدير مستوى الإيمان الديني للكاثوليك الرومان، على أساس Fowler

(2) 1 أ. أولئك الذين يفعلون ما يريده الله يحصلون على مكافآت خاصة

(3) 1 ب. يمنح الله العزاء والقوة لأولئك المخلصين والمؤمنين.

(2) 2 أ. يستطيع الله أن يفعل ما يريده دون أي سبب محدد.

(4) 2 ب. من المهم أن نحاول أن نفهم كيف يتصرف الله ولماذا.

(2) 3 أ. من الطرق الجيدة للتواصل مع الله أن تفعل ما يريده الله، ليساعدك الله في المقابل.

(5) 3 ب. من الأفضل أن نفكر في الله على أنه عطاء مطلق ومجاني.

(3) 4 أ من المهم أن تتبع القادة الذين أوكل إليهم الله كنيسته

(4) 4 ب. يجب على القادة الدينيين احترام الحاجة إلى العقلانية والاتساق والترابط في تفسيرهم للعقائد.

(3) 5 أ غالباً ما يكون من الصعب فهم سبب عدم ولاء الناس لأسرهم ودينهم.

(5) 5 ب. يتعين على الناس اتخاذ أفضل خياراتهم الخاصة بشأن الدين، حتى لو كان ذلك يعني اتباع طرق جديدة.

(4) 6 أ. حق الله الموحى موجه لجميع الناس في كل مكان.

(5) 6 ب. لا توجد مجموعة من المعتقدات الدينية هي الحقيقة الكاملة والنهائية للجميع.

Barnes et al. 1989

لإعطاء المزيد من نكهة التفكير الديني في مراحله مختلفة، إليك نموذجان من مقابلات (Fowler: 1) المرحلة 1 Freddy (بعد تقديم بعض صور الله المجسمة): «إنه ينتشر في جميع أنحاء العالم في يوم واحد...» لأنه ذكي (هكذا يعرف متى يفعل شخص ما شيئاً سيئاً)، يمكنه أن يفعل أشياء جيدة وليست سيئة، لم يكذب أبدا في حياته، و(2) المرحلة Miss T 5: «أود أن أقول إن

أحد الأشياء التي أتت إلي في الأيام القليلة الماضية هو أن هذا التدفق الكوني، وهو الله، أطلق عليه ما تشاء... لقد جاء إلي بشكل أعمق». وتظهر مناقشات أحدث حول عمل Fowler وتطوراته وآثاره في (Fowler et al. 1991).

Spero

هناك رؤية أخرى لتطور الإيمان يعتمد على عمل Fowler، والذي يستخدم مادة الحالة السريرية، في عمل Spero 1992، وهي رؤية مهمة، لأنه (وفقاً لـ Meissner 1984) يعطي صورة أكمل لأنواع المعتقدات عن الله التي تميز مراحل الإيمان المختلفة، كما أنه يساعدنا على فهم كيف يمكن أن تتماشى المعتقدات المختلفة عن الله مع الأنواع المختلفة للصحة النفسية واعتلال الصحة. أضاف Spero منظور التحليل النفسي إلى نهج يشبه أسلوب Fowler في كثير من النواحي. ويوضح كيف يمكن للمفاهيم الدينية أن تتغير على مدى فترة زمنية قصيرة نسبياً، في سياق الإرشاد النفسي (انظر الإطار).

> يصف Spero 1992 حالة طالب الطب الذي عانى من عصاب الوسواس القهري، مع المراق والجسمنة: "لقد كان قاضياً ساخراً قبل الأوان على التناقض البشري والنفاق. وانتقد من اختلف عنه دينياً. عندما كان شاباً حاول الهروب من مراقبة الله الصارم لمعلميه. وفي سياق العلاج، طور إحساساً بالغموض واحترام الآخرين وتجربة جديدة لنفسه كطبيب وكشخص مرتبط بالله لم يعد مُدرَك على أنه ساخر أو عرضة للسخرية".

في هذا المخطط العام للمقاربات المختلفة لفهم تطور الإيمان الديني، فإن أهم موضوع منفرد يظهر هو الترابط بين الإيمان الديني والجوانب الأخرى من حياة الفرد وتطوره الشخصي. يبدو أن الإيمان ينشأ من اتحاد الأفكار المجردة المنقولة بالكلمات مع تجارب الحياة. ومما يثير الاهتمام

بشكل خاص المعتقدات التي قد ترتبط بتجارب دينية أو صوفية على وجه التحديد. وستتم مناقشة هذه الخبرات والأفكار والمشاعر المرتبطة بها في الفصل التالي. هل الإيمان مفهوم ثقافي محدود؟ هذا بالطبع سؤال نظري منطقي إلى حد ما، يمكن الإجابة عنه من خلال دراسة نصوص دينية موثوقة ومصادر أخرى من ديانات مختلفة حول العالم، خارج نطاق هذا الكتاب. في بحث أجري في لندن (Cinnirella & Loewenthal, 1999; Loewenthal & Cinnirella, 1999a) ظهر أن أعضاء الجماعات الدينية المختلفة لديهم أفكار متشابهة جداً حول دور الإيمان والثقة الدينيين، في التعامل مع الضغوط الخطيرة، وغير ذلك. وكان من بين الذين تمت مقابلتهم مهاجرون من جنوب آسيا، ومسلمون وهندوس، وأفروكاريبيون ويهود (معظمهم من أطفال المهاجرين)، بالإضافة إلى المسيحيين البريطانيين الأصليين.

دور الدين في التعامل مع الضغط والكآبة

هذه الاقتباسات مأخوذة من سلسلة مقابلات مع نساء تحدثن عن دور الإيمان الديني والثقة والصلاة والوسائل الدينية الأخرى التي يمكن استخدامها في التعامل مع ضغوط الحياة والاكتئاب.

«صحيح أن الأشخاص الذين لديهم إيمان أعمى بالله لن يصابوا بالاكتئاب، ولكن إذا حدث ذلك فسوف يخرجون منه سريعاً جداً لأنهم يعتقدون أن كل ما يحدث يحدث لمصلحتهم ويقبلون هذا الشيء من قلبهم. عندما يكون إيماننا ضعيفاً، نتعمق أكثر فأكثر في الاكتئاب». (امرأة مسلمة)

«إذا كنت تؤمن بالله، فستساعدك الصلاة لأن لديك إيماناً بشيء ما، ولكن لا

يؤمن الجميع بالله، لذلك لن يتمكن الجميع من الاستفادة من الصلاة». (امرأة هندوسية)

«يمكن للناس أن يجدوا الثقة في أسوأ لحظاتهم، أليس كذلك؟». (امرأة هندوسية)

«قد يكون الشخص المقدّس قادراً على أن يقول: انظر سيساعدك الله من خلال هذا، يكون لديك إيمان. لكن إذا لم يؤمن الشخص بالله في البداية، فمن المحتمل ألا يفكر حتى في الذهاب إلى شخص مقدس. الإيمان أقوى (بين الهندوس في بريطانيا) في الجيل الأكبر سناً». (امرأة هندوسية)

«أظن نعم (الإيمان بالله سيساعد شخصاً ما) ... شخصياً ليس لدي جوهر عميق يؤمن بشيء آخر . لذلك لم يساعدني ذلك، لكنني أعتقد أنه بالنسبة لبعض الناس يمكن أن يكون شريان الحياة». (امرأة بريطانية بيضاء مسيحية)

«أعتقد أنه يساعد (الثقة في أن كل ما يفعله الله هو للأفضل). أعتقد أنني في حالة اكتئاب، يمكنني التعامل مع هذ . أستطيع أن أقول .. حسناً يا إلهي، إذا كانت هذه هي فكرتك عن المزحة لا بأس بها، فسأوافق عليها . لكن الاكتئاب يمكن أن يحطم الثقة». (امرأة يهودية)

«أعتقد أن من الصعب أن أثق في أن كل ما يحدث هو للأفضل، أن يكون لديك إيمان . يجب أن تكون لائقاً تماماً وجيداً للقيام بذلك» (امرأة بريطانية بيضاء مسيحية)

«إذا استمر حدوث شيء سيء تلو الآخر ... الاعتقاد بأن كل شيء للأفضل يمكن أن يساعد الناس على تجاوز هذا الأمر، ويمكن أن يساعدهم على البقاء، ويمكن أن يساعدهم في رفع الروح المعنوية ... فقط استمر. يمكن أن يكون دعماً، مع العلم أن الله موجود، يعتني بك ... أن كل هذا جزء من خطته الإلهية. يمكن أن يساعدك عى البقاء على قيد الحياة». (امرأة مسيحية من أصل أفريقي كاريبي)

Cinnirel a &Loewenthal,1999;Loewenthal & Cinnirella, 1999a

على الرغم من الاختلافات الشخصية في مستوى الإيمان الديني، وفي الخلفية الثقافية والتقاليد الدينية، فقد اتفقت جميع هؤلاء النسوة على الرأي القائل بأن الإيمان والثقة الدينية يمكن أن تساعد صاحبها المحظوظ في أوقات الضغط، وقد تساعد في تخفيف الاكتئاب. كان مفهوم الإيمان الديني مألوفاً للجميع على الرغم من الاختلافات الواسعة في التدين والتقاليد الدينية.

مجمل

تناول هذا الفصل أولاً بعض الدراسات الكمية للمعتقد الديني، ثم انتقل إلى دراسات جودة المعتقد الديني، والتغيرات على مدى العمر. كما تم فحص تطور الإيمان. وتم النظر في عدد من الدراسات والنماذج النمائية، بما في ذلك دراسات Piaget و Goldman و Thun و Erikson و Kohlberg و Fowler.

5
الشعور الديني

ماذا تفهم من مصطلح «المشاعر الدينية»؟ قد تكون هذه المشاعر ممتعة، ومن المرجح أن تتضمن الرهبة والحب والتصوف والثقة. قد تكون هناك مشاعر سلبية أو خوف أو غضب على سبيل المثال. أو قد يكون هناك فراغ، غالباً ما يسمى عدم اعتقاد. في هذا الفصل سوف ننظر أولاً في فرضيات Freud وغيرها من فرضيات التحليل النفسي حول أصول المشاعر الدينية، سواء كانت ممتعة أو غير سارة. ثم نستكشف بعد ذلك بعض وجهات النظر النفسية حول بعض المشاعر الإيجابية المرتبطة بالدين، بما في ذلك تلك المرتبطة بالتجارب الدينية المختلفة، قبل أن نتحول إلى المشاعر غير السارة وعدم الاعتقاد.

الأصول المبكرة للمشاعر الدينية

Freud

لم يكن Freud الكاتب الوحيد في أوائل القرن العشرين الذي ناقش الأصول النفسية للمشاعر الدينية، لكنه على الأرجح أفضل من يتذكره الناس، وفي الوقت الذي كتب فيه، ربما كان الأكثر شهرة. طور Freud التحليل النفسي، وهو طريقة لعلاج المرض النفسي عن طريق الكلام. كانت آراته حول أصول الدين سيئة السمعة لثلاثة أسباب: (1) بدت في ذلك الوقت «تفسر إبعاد» الدين، و(2) كانت في كثير من

الأحيان ازدرائية، و(3) كان سيئ السمعة بشكل عام لأنه قدم عدداً من الاقتراحات غير المقبولة حول وجود اعتداء جنسي على الأطفال، وحول المشاعر الجنسية بين الأطفال الصغار.

وُلد Freud في عائلة يهودية مندمجة إلى حد ما، وانتقلت إلى فيينا عندما كان طفلاً صغيراً. وقد ظل فخوراً بهويته اليهودية، وحافظ على بعض الممارسات اليهودية التقليدية وكان نشطاً في الحياة اليهودية في فيينا. لقد عانى من حالة من الاحتقان المهني، وفشل في الحصول على الأمن الأكاديمي أو الترقية، ربما بسبب معاداة السامية (Jones, 1953). حتى سن الأربعين تقريباً، أجرى بحثاً أكاديمياً، خاص بالفسيولوجية العصبية. وعلى الرغم من أن عمله في هذا المجال لا يزال معروفاً، إلا أنه لم يتم منحه أي ترويج مهم، ربما بسبب معاداة السامية. ثم تحول إلى عيادة طبية خاصة، وتخصص في علاج الاضطرابات العصبية، وطور «العلاج بالكلام» الشهير: التحليل النفسي. عاش كل ما تبقى من حياته تقريباً في فيينا حتى فر من النازيين وهو رجل كبير في السن، ومات في لندن (Jones, 1953, 1955, 1957). لقد نشر بغزارة في التحليل النفسي منذ العقد الأخير من القرن التاسع عشر وما بعده، على مدار فترة تقارب الخمسين عاماً. ونشر عدة كتب عن الدين: مستقبل الوهم (1927)، والطوطم والتابو (1928)، والحضارة ومنغصاتها (1930)، وموسى والتوحيد (1939). استندت أهم نظرياته حول الدين إلى رؤيته للتطور النفسي عند الأطفال الصغار. اقترح أن الطفل الصغير يشعر بمشاعر قوية تجاه الوالد من الجنس الآخر، بما في ذلك الرغبة في التملك والسيطرة. في الوقت نفسه، كان الطفل يخشى أن يعاقبه الوالد من نفس الجنس على هذه الرغبات. ولذلك فأن الطفل الصغير حاول البحث عن حل لهذه المعضلة

من خلال التوحد بالوالد من نفس الجنس، واستدخال صورة الوالدين. يؤدي هذا إلى حل المعضلة من خلال الحصول على ملكية الوالد من الجنس الآخر بالنيابة، مع إرضاء كلا الوالدين: «هو / هو تماماً مثل والدته / والده». وصورة الله مبنية على صورة الأب من وجهة نظر Freud. هذا التقديم لرؤية Freud مبسط. وهناك عدد من الصعوبات والتناقضات في اقتراحاته، وقد اختلفت بعض الشيء بالنسبة للأولاد والبنات. لكن قلة هم الذين يجادلون بجدية في حدوث شيء مثل الاستدخال والتوحد.

من أكثر السمات المعروفة لنظريات Freud عن الدين أن الدين هو شكل من أشكال العصاب. من وجهة نظره، الدين هو عصاب جماعي عام، والذي يوفر على الشخص مهمة تكوين العصاب الخاص به. اقترح Freud 1905 أن للطقوس الدينية العديد من سمات اضطراب الوسواس القهري. ووصف امرأة مضطرة إلى غسل يديها وتنظيف الحوض، وربط ذلك بالطقوس الدينية: (1) يشعر الشخص بالذنب إذا لم يتم تنفيذ الإجراء، وأداء العمل يجلب الراحة، لكن هذا مؤقت، فهناك تراكم إضافي للقلق، يتم التخلص منه مرة أخرى من خلال تنفيذ الطقوس، ثم تعاد الدورة الذاتية، و(2) لا يدرك الشخص عادة المغزى الرمزي لأفعاله، و(3) مهما كانت الطقوس الدينية والخاصة العصابية تختلف في أن الأولى يتم تدريسها علناً وممارستها على نطاق واسع.

من المحتمل أن تكون أفضل نظرية معروفة لـ Freud عن الدين هي أن صورة الله مبنية على صورة الأب، وأصول الدين هي استدخال صورة الأب. أعلن Freud بشكل استفزازي أنه على الرغم من أن الكتاب المقدس يذكر أن الله خلق الإنسان على صورته، فأن الإنسان يخلق الله على

صورتـه. تم إجراء العديد من الاختبارات لفكرته، أن صورة الله وصورة الأب متشـابهة، وأن مشـاعر الناس تجاه الله سـتكون مماثلة لمشاعرهم تجاه والدهم. يوضح المربع أدناه كيف يمكن أن يتم ذلك (وقد تم).

أمثلة لأسئلة مقارنة لصورة الله مع صورة الأب

1. في كل سطر من الأسطر أدناه، ضع علامة x لتوضح كيف ترى الله:

لطيف.. قاسي

جيد.. سيئ

منصف.. ظالم

2. في كل سطر من الأسطر أدناه، ضع علامة x لإظهار كيف ترى والدك:

لطيف.. قاسي

جيد.. سيئ

منصف.. ظالم

3. في كل سطر من الأسطر أدناه، ضع علامة x لإظهار كيف ترى والدتك:

لطيفة.. قاسية

جيدة.. سيئة

منصفة.. ظالمة

أظهـر عـدد كبير مـن الدراسـات أن هناك القليـل من الدعـم الجدير بالملاحظة لفرضية Freud في شكلها الأصلي. قد يرى الناس تشابهاً بين الله ووالدهم، لكن من المرجح أن يروا تشابهاً قوياً أو أقوى بين الله وأمهم. قد يعتمد على من هو الوالد المفضل، وكمية التعليم الديني ونوعه، والتقاليد الثقافيـة والدينية وعوامل أخرى (Argyle & Beit-Hallahmi, 1974; Vergote & Tamayo, 1980; Loewenthal, 1995). وهنـاك العديـد من المشـاكل مع نظريـات Freud عن الدين. على سـبيل المثال، إذا كانت

الفتيـات، كما اقترح، يتعاطفن مع أمهاتهن، فمـن المتوقع أن تكون صورة الله أشبه بصـور الأم بين الفتيات. هناك القليل مـن الأدلة على هذا النوع مـن الاختلاف بين الجنسـين. ومع ذلك، فمن غير الحكمة رفض الفكرة المهمـة القائلة بـأن العلاقات العائليـة المبكرة قد يكون لها تأثير مهم على المشـاعر والأفـكار الدينية. هذه الفكرة الأساسـية هـي إرث من Freud، وننتقل لفحص بعض المتغيرات.

نظرية العلاقات بالموضوعات

نظريـة العلاقـات بالموضوعـات طورت مـن عمـل Melani Klein 1932 1975. تلقـت كلايـن تدريباً فرويدياً في التحليل النفسي، وهربت من الاضطهاد النازي في النمسا، وعملت في لندن بشكل رئيسي كمحللة أطفـال. كان لآرائهـا تأثير كبـير على تطـور التحليل النفسـي في بريطانيا، وتديـن نظريـة العلاقات بالموضوعـات بأصولها لها. وهـي بدورها تدين بتفكيرها الأسـاسي لـFreud، على الرغم من الاختلافات الحادة. الفرق المهـم بين Klein وFreud هو تركيزهما عـلى فترات مختلفة في نمو الطفل. رضيـع Freud هـو مخلوق سـلبي إلى حد ما، يتغذى ويخرج. هذه النظرة للرضيـع مرتبطـة أكثر بالآباء، وهـذا بالطبع مـا كان عليـه Freud. كان الأطفال الأكبر سـناً بقليل (من سـنتين إلى خمس سنوات) – أولئك الذين هـم في سـن قد يكـون له دور أكـبر كأب – هـم المصدر الرئيـسي لاهتمام وإلهام Freud في صياغة نظرياته عن تطور الشخصية، وأصول العصاب، وأصـول الديـن. Klein، كأم، كانت سـتقضي مئات السـاعات تحتضن، وتمرض، وتهدئ، وتتعامـل مع أطفالها الصغار، وتتعايش معهم، وكانت مشـاعر الأطفال في هذه السـن المبكرة هي التي عاودتها بشـدة. بالنسبة لـ

Klein، الرضيع الصغير (نفسياً ومنطقياً) في وضع البارانويا الفصامية. عالم الرضيع هو جزء من أجزاء، حيث الخير والشر، والحب والكراهية، والعناية واللامبالاة، والوداعة والقسوة، لا يمكن أن يتعايشا في شيء واحد. وبمصطلحات Klein الاستثنائية، يتركز انتباه الرضيع على الثدي، ويتم تغليف تجربة الأم المحبة في جزء الجسم، الثدي الجيد. على العكس من ذلك، يتم تغليف تجربة الأم الرافضة في الثدي السيئ. الطفل يقسم الأشياء الجيدة والسيئة، والأجزاء السيئة تصبح خارجية (مسقطة) ومضطهدة. ومن هنا مصطلح البارانويا الفصامية. يمكن أن يظل الانقسام والتأجيل اللذان يميزان الموقف الطفولي البارانوي الفصامي من الخصائص الدائمة لتفكيرنا. إن عربات الكوابيس، والشياطين والأعداء الذين يضطهدون، وكل هؤلاء الأشخاص السيئين الذين نعرفهم، والذين لا يشبهون ذواتنا اللطيفة، كل هذه نتيجة للانقسام والإسقاط. إنه شخص بالغ غير عادي لا يعزز الكراهية أو الحسد أو الجشع أو الغيرة، كل المشاعر التي تنشأ – وتتغذى – من الانشقاق والاسقاط. وبينت Klein أنه في مرحلة لاحقة من التطور، يكون الطفل قادراً على دمج الأشياء الجزئية، ليشعر أن نفس الشيء يمكن أن يكون جيداً وسيئاً. يمكن للطفل أن يحتوي على الخير والشر في كائن واحد – دون انقسام أو إسقاط. إن نمو تقدير الآخر، والحساسية لألمه، هو نتيجة مباشرة للقدرة على دمج أشياء جزئية في أشياء كاملة. بدلاً من أن يكون الآخر خطيراً، وشريراً، ويتلف ويدمر، يصبح كائناً شاعراً. وهنا تظهر القدرة على الندم والشعور بالذنب، والندم والشعور بالذنب بسبب الضرر الناجم عن السلوك المدمر والضار. يقود هذا الحزن إلى الرغبة في الجبر والشفاء

والاستعادة. وبمصطلحات Klein، القدرة على التعاطف والندم والرغبة في الإصلاح كلها سمات للوضع الاكتئابي. وتشير هذه الرؤية العامة إلى التحول من البارانويا الفصامية إلى الوضع الاكتئابي إلى الجوهر المركزي لنظرية Klein، الذي تم تطويره من قبل منظري العلاقات بالموضوعات المعاصرين، والعديد منهم مهتمون بتطبيقات نظرية العلاقات الموضوعية لفهم الدين.

من الممكن تماماً أن ندرك – مثلاً – كيف يمكن للتدين البارانوي الفصامي أن ينطوي على تقسيم العالم إلى أشياء جيدة وأخرى سيئة، ربما ذات جيدة، وزميل جيد لأعضاء جماعة دينية واحدة، وعالم خارجي سيء. في الموقف الاكتئابي، من المتوقع أن يكون هناك تدين أكثر إنسانية وتسامحاً وإيجابية. وقد ورد تمييز مشابه جداً من قبل المنظرين النفسيين الذين لم يتصلوا بنظرية العلاقات بالموضوعات، من قبيل Allport 1950 (انظر الفصل 6)، أو Jung 1958، أو Fromm 1950.

تتضمن انطولوجية Finn & Gartner 1992 مجموعة من التطبيقات السريرية لنظرية العلاقات بالموضوعات والدين. بين Rizzuto 1974 1979 1992 – مثلاً – أن صورة الله تتكون من عناصر نشأت في تمثيلات وتفاعلات مع الأشياء المبكرة. على الرغم من أن هذه الصورة لديها بعض القدرة على التغيير، إلا أن علاقات الكائنات المبكرة هي العناصر الأكثر أهمية ودائمة في صورة الله المستدخلة. وصف Rizzuto أربعة أنواع واسعة من العلاقة مع الله: (1) «لدي إله»، و(2) «قد يكون لدي إله»، و(3) «ليس لدي إله»، و(4) «لدي إله ولكني أتمنى ألا أفعل». لاحظ أن النوعين الثاني والثالث، الشك والكفر، يعتبران من العلاقات مع الله.

يقول السيد Miller إنه لا دين له ولا يصلي وهو غير متأكد من وجود الله. يقول إنه لم يصغ أي أفكار محددة عن الله لأن الحاجة إلى القيام بذلك لم تظهر. كان طفلاً مضطرباً يبكي، ووجدت والدته صعوبة في الاعتناء به، كطفل رضيع. ترك الانضباط لوالده، وهو رجل مجتهد وصارم. على الرغم من أنه كان طفلاً صغيراً، إلا أنه كان يتمتع بذاكرة استثنائية، فقد عانى من مشاكل في القراءة، ولم يكن أداءه جيداً بشكل خاص في المدرسة أو الكلية، مما أدى إلى خيبة أمل والده. بعد بعض المساعدة النفسية، حصل على وظيفة. فيما يلي بعض العبارات التي أدلى بها عن والده وعن الله:

الأب

لم أكن قريباً من والدي أبداً.

أنا لا أتحدث إلى والدي.

أنا لا أطلب أي شيء من والدي.

أبي أصر دائما أن (أفعل) الأفضل باستعمال قدراتي.

الله

لم أختبر القرب من الله أبداً.

أنا لا أصلي بشكل رسمي.

إذا كنت في ضيق، فأنا لا ألجأ إلى الله لأنني لا أؤمن بالله.

إذا كان هناك إله فأنا غير راضٍ عنه، لأنني لم أستعمل قدراتي بشكل أفضل.

Rizzuto 1974

منظّر آخر يعتقد أن نظرية العلاقات بالموضوعات مهمة لفهم الأفكار والمشاعر الدينية، هو Spero 1992، الذي وردت وجهات نظره في الفصل الرابع. على العموم، تم استكشاف الآثار السريرية لوجهة النظر النظرية للعلاقات بالموضوعات للمشاعر الدينية وشرحها بدقة تامة. ومع ذلك، لم يتم إجراء تحقيقات تجريبية منهجية.

نظرية التعلق

طور Bowlby 1969 1973 1980 وجهة نظر حول العالم الاجتماعي والعاطفي للطفولة المبكرة والتي تدين بشيء ما لملاحظة علماء السلوك، ودراسة ارتباط الحيوانات والطيور الرضع بالبالغين من نفس النوع (أو أحياناً بأنواع أخرى). التطبيقات الرئيسية لنظرية التعلق لـ Bowlby هي العلاج السريري والعلاج النفسي(,Bartholomew 1997; Birtchnell 1997; Harris, 1997). طور Kirlpatrick 1992 1997 تطبيقاً لنظرية التعلق في مجال الدين، وقد تم التحقيق في تطبيق نظرية التعلق بشكل منهجي مع بعض النتائج الواعدة. عند تطبيقها على علم نفس الدين، تكون النظرية مذهلة إلى حد ما. على الرغم من أن الأفكار بسيطة للغاية في الأساس، إلا أنها تعطي صورة مختلفة لأصول المشاعر الدينية عن تلك القائمة على نظرية Freud. ويبدو الدعم التجريبي، حتى الآن على الأقل، أكثر إقناعاً. تستند رؤية نظرية التعلق لدى Kirlpatrick على تمييز Bowlby بين ثلاثة أنماط عريضة من الارتباط بين الرضع والقائمين على رعايتهم (الأمهات عادةً). الأنماط الثلاثة: آمن، قلق متجنب، ومختلط (أي آمن وقلق متجنب). من المفارقات إلى حد ما (على الأقل بالنسبة لأولئك الذين لم يتعاملوا مع طفل صعب على الإطلاق) أن يشعر الرضيع المرتبط بأمان بحرية أكبر في ترك الأم والاستكشاف، أكثر من الطفل الذي يعاني من نمطي التعلق القلق المتجنب والمختلطة. يُظهر المربع أدناه جزءً من مقياس التقرير الذاتي لأسلوب التعلق، المصمم للبالغين. يفصل هذا المقياس أنماط القلق والتجنب إلى نمطين متميزين، على الرغم من أن Bowlby لاحظ أن كلا النوعين من السلوك في مرحلة الطفولة غالباً ما كانا موجودين في علاقة واحدة.

مقياس التعلق للكبار (جزء فقط)

1. أنا مرتاح بالاعتماد على الآخرين. (آمن)
2. أجد أن الآخرين يترددون في الاقتراب بقدر ما أريد. (قلق)
3. أنا غير مرتاح إلى حد ما لكوني قريب من الآخرين. (متجنب)
4. أجد أنه من السهل نسبياً الاقتراب من الآخرين. (آمن)
5. أرغب في الاندماج بشكل كامل مع شخص آخر. (قلق)
6. أجد صعوبة في الوثوق بالآخرين تماماً. (متجنب)

Collins & Read 1990

قام Kirkpatrick and Shaver 1990 بتقييم أنماط التعلق التي تم استرجاعها من الطلاب الجامعيين مع أمهاتهم، عندما كانوا أطفالاً صغاراً. أولئك الذين أبلغوا عن علاقة «باردة»، قلق اجتناب، مع أمهاتهم كانوا أكثر عرضة لخضوعهم لتحول ديني مفاجئ. وظهرت علاقتهم مع الله أكثر قرباً وخصوصية من أولئك الذين وُصفت علاقاتهم بأمهاتهم بأنها دافئة وآمنة، وأظهروا نوعاً أكثر استرخاءً من التدين (أو الافتقار إلى التدين)، وعادة ما ساروا على خطى أمهاتهم، دون التعرض لأي أزمات واضحة. وهناك العديد من الاختلافات المثيرة للاهتمام عن مقاربات Freud والعلاقات بالموضوعات للدين، فمقارنة بالمقاربة القائمة على التعلق تميل مقاربة Freud والعلاقات الموضوعات إلى التأكيد على العلاقة مع الأب، بينما تؤكد نظرية التعلق على العلاقة مع القائم بالرعاية الأساسي (عادة الأم)، وتتعامل مقاربات Freud مع المواصفات التفصيلية لجودة العلاقات المبكرة، بينما تقدم نظرية التعلق تصنيفاً بسيطاً. آمن مقابل قلق متجسب/ وتميل نظريات الدين الفرويدية والعلاقات الموضوعية إلى

التركيز على تأثير العلاقات المبكرة على صورة الله (ومن ثم جودة العلاقة بين الفرد والله)، بينما تقدم نظرية التعلق تنبؤات مفصلة للغاية حول السير الذاتية الدينية، وكذلك حول جودة وكثافة العلاقات الفردية مع الله. كلا النوعين من النظريات لديهما الكثير لتقديمه لفهم أصول المشاعر الدينية.

التقييمات الأخيرة

في هذا القسم الخاص بالأصول المبكرة للمشاعر الدينية ننتقل إلى دراستين حديثتين، إحداهما للأطفال والأخرى لعلماء نفس الدين. فهناك سؤال دائم يتعلق بأهمية وطبيعة التجارب المبكرة. هل لها وضع خاص؟ هل هي – مثلاً – تضع إطاراً يجب أن تتلاءم فيه التجربة اللاحقة؟ إلى أي مدى يتم تحديد التجارب المبكرة من خلال الخصائص الشخصية «الفطرية» للطفل والتي قد تستمر في التأثير على السلوك وبالتالي الخبرة الاجتماعية؟ أو هل يمكن المبالغة في آثار التجارب المبكرة، وإذا كان الأمر كذلك في ظل أية ظروف؟ لا تزال هذه الأسئلة موضع نقاش، سواء في سياق علم نفس الدين أو في أي مكان آخر.

دراسة Dickie et. al.

دراسة (Dickie et al., 1997) بحثت في السؤال عن العلاقات المبكرة، وكيف تؤثر على المشاعر تجاه الله وكيف ومتى تتغير هذه المشاعر. نظرت في مشاعر الأطفال الذين تتراوح أعمارهم بين 4 و 11 عاماً، من مجموعة من الخلفيات الثقافية المختلفة، تجاه الوالدين وتجاه الله. اخذت في الاعتبار عدداً من الفرضيات المشتقة من نظرية التعلق والعديد من النظريات (النهائية) الأخرى، ومن بين نتائجها ما يلي: تصور الله يشبه تصور كلا الوالدين، وكان ينظر إلى الله على أنه أكثر رعاية من قبل أولئك

الأطفـال الذين كان والدهم أكثـر رعاية، وكان ينظر إلى الله على أنه أقوى مـن قبل أولئك الذيـن كانت والدتهم تعتبر أكثر قـوة (وبالتالي فإن رعاية الأب وقـوة الأم تسـبق، على التوالي، رعاية الله وقوتـه)، وكان هناك عدد مـن الاختلافات بـين الفتيان والفتيات، سـواء في الطريقـة التي يرون بها والديهـم أو في الطريقـة التـي يرون بهـا الله، فمثلاً، كانت صـور الفتيات عن الله أكثر ارتباطًا بالسـمات الخاصـة بالوالدين وأنماط التأديب أكثر من الأولاد، وصنفت الفتيات الأصغر سناً الله وأبيهن على أنهما أقل قوة بكثير مـن الأولاد، ولم تكن كل هـذه التأثيرات متوافقة مع الفرضيات المشـتقة من نظرية النهائية، ورأى الأطفال الأكبر سناً أن الله أكثر رعاية وأقوى من الأطفال الصغار.

يعتقد Dickie et al. أن هذا يشـير إلى دعم نظرية التعلق: يبدو أن الله أصبح «شـخصية التعلـق البديل المثالي». وهذه من نـواحٍ عديدة، نموذج للعمل التجريبـي الحديث الذي يتضمن التحليـل متعدد المتغيرات، وقد أسـفر عن ثروة من النتائج المثيرة للاهتمام لطبيب نفس الدين، بما في ذلك دعم نهج نظرية التعلق الشائع حالياً.

دراسة Capps

تـم تطويـر مقاربة معاصرة مختلفـة لفهم تأثير العلاقـات المبكرة على المشـاعر الدينيـة مـن قبـل Donald Capps. مصادره كانـت الكتابات ومـواد السـيرة الذاتيـة المتعلقـة بحيـاة أربعـة علـماء نفـس مشـهورين جـداً ومؤثريـن في الديـن: William James وRudolf Otto وCarl Jung وErik Erikson. وكتابـه مثـير للاهتمام بشـكل خاص لأنه طور أطروحـة من كتابات Freud حـول أصول الدين والتي تختلف تماماً عن

الفرضيتين الفرويديتين المعروفتين. الأطروحتان المشـهورتان هما أن الله هو شـخصية أب، وأن الديـن هو عصاب عالمي (وسـواسي)، وكلتاهما تنبعـان من وصف Freud لما يسـمى الموقف الأوديبـي الذي يتماهى فيه الولد مع شـخصية أبيه. بدلاً من ذلك، يعتمد Capps على عملي Freud «الحِداد والسوداوية» (1963) و«الغرابة» (1958). بالاعتماد على هذين العملـين \، افـترض Capps أن الرجـال قد يقعون في السـوداوية نتيجة لفقـدان علاقة الحب الوثيقة والهادئة مع الأم. الحزن يترجم إلى مشـاعر دينية. من خلال التحليل الدقيق للمواد الحيوية، يشير Capps إلى أن كل مـن موضوعات تحليله كان لـه تعريف أو نظرة غـير عادية وخصوصية للدين، والتي كانـت مرتبطة بعلاقته مع والدته (انظر الجدول 6). يبالغ الجـدول في تبسـيط حجـة Capps، لكنـه يقترح ما يكفـي لإظهار كيف – دون إغفـال أهميـة الأب – يمكن القول بأن العلاقـة مع الأم لها تأثير مهم على المشـاعر الدينية. بالطبع، كانت شـخصيات Capps من العلماء المتميزين للغاية، مع اهتمام مهني بالدين والجوانب النفسية. لذلك يبقى أن نـرى إلى أي مـدى يمكن أن تنطبـق اقتراحـات Capps على الرجال الآخرين والنساء.

الجدول 6 أربع رؤى مشهورة عن الدين

والمعالم المهمة لعلاقة الأم والابن (Capps 1997)

الكاتب	التعريف	العلاقة مع الأم
James 1902	مشاعر الأفراد في عزلتهم.	رأى والدته غافلة عن مشاعره، ولم يرغب في تشويش هذا التجاهل.

Otto 1958	الرهبة، التي تنطوي على «إثارة الخوف».	أصبحت الأم غير قابلة للوصول، مشغولة بالعديد من الأطفال الآخرين.
Jung 1969	بعد البحث عبثًا في كل مكان ينبثق الله «مثل شمس في قلبه».	اختفت الوالدة (في المستشفى) عندما كان صغيراً، وبعد ذلك اعتبر النساء غير جديرات بالثقة
Erikson 1958	التعامل مع كراهية الذات.	رحبت الأم بمتطفل (ابن زوجها) في علاقة مثالية بين الأم وابنها (مما تسبب في كراهية الذات).

المشاعر الإيجابية

مشاعر صوفية

يُنظر أحياناً إلى المشاعر الصوفية على أنها أكثر المشاعر الدينية شيوعاً، وقد تم توثيقها على نطاق واسع في الأعمال العلمية حول التقاليد الدينية الصوفية (Huxley, 1954; Stace, 1960). وهناك مجموعة كبيرة من المشاعر الصوفية المختلفة، وبعضها قد لا يعتبر دينيًا على وجه التحديد (Hay, 1994). وهذا مثال، اقتبس من Wulff 1997 من دراسة Masters & Houston 1973: «كانت التجربة برمتها إيجابية وعميقة لدرجة أنني كنت في حالة من الرهبة والتساؤل التام... أشعر أنني سعيد بلا حدود وبقبول كامل وسلام مع نفسي... أشعر أنني في اتصال فعال مع انسجام ووحدة الطبيعة والكون». اهتم علماء النفس وغيرهم بهذا النوع من الحالات لسنوات عديدة. في الواقع، كن أقدم عمل كلاسيكي عن علم

نفس الدين لـ James «تنوع التجربة الدينية» (1902) مكرس إلى حد كبير لتحليلها وفهمها. وتشمل المساهمات البارزة الأخرى كتاب الفيلسوف Stace «التصوف والفلسفة» (1960)، الذي حدد فيه التجربة الصوفية الانطوائية، وأعمال Hood 1975 وHardy 1975 وHay 1987.

ميز Stace أنواعاً عديدة من التجارب الصوفية، واستخدم تعريفه للتجربة الصوفية الانطوائية للمساعدة في فهم الظروف التي تكون فيها مثل هذه التجارب أكثر احتمالاً. وقام Pahnke 1966 بتعديل معايير Stace على النحو التالي: (1) تجربة الوحدة أو الوحدانية، التي يُدركها إما خارجياً في العالم الخارجي، أو داخلياً في حالة من الإدراك الخالص الخالي من جميع الفروق، بما في ذلك الشعور بالذات المستقلة، و(2) تجاوز الزمان والمكان إلى «الخلود» و«اللانهاية»، و(3) مزاج إيجابي عميق، من الفرح المطلق والبركة والسلام، و(4) الشعور بالقداسة، يستدعي استجابة الرهبة والتعجب، و(5) اقتناع بالموضوعية والواقع، معرفة بديهية أو إضاءة للذات المحدودة وكذلك للواقع النهائي، و(6) صفة التناقض أو التناقض المنطقي، كما هو الحال في التأكيد الصوفي على أن الوحدة الفارغة مليئة وكاملة في نفس الوقت، و(7) عدم قابلية الوصف المزعومة أو عدم قابليتها للوصف، على الرغم من الجهود المتواصلة التي يبذلها الصوفي لربط ما اختبره، و(8) الزوال، قصر المدة الذي يتناقض مع استمرار التجربة العادية، و(9) التغييرات الإيجابية المستمرة في المواقف والسلوك، بما في ذلك تكامل الشخصية المتزايد، وتزايد الحساسية والحب تجاه الآخرين، وتقدير جديد أكثر ثراءً للحياة ومعناها، وإحساس أعمق بقيمة التجربة الصوفية. وقد استخدم Pahnke هذه المعايير لفحص الظروف التي قد يعزز بموجبها عقار (سيلوكايين) حدوث تجارب

صوفية على النحو المحدد أعلاه. شارك المشاركون في بحث Pahnke في قداس الجمعة العظيمة، وتشير النتائج إلى أن سياق الاستعداد الديني مهم لحدوث التجربة الصوفية. كما حقق Hood 1975 في الظروف والارتباطات الشخصية للتجارب الصوفية بين الأمريكيين الشماليين، واستخدم أيضاً معايير من نوع Stace لتعريف التجربة الصوفية، وقد أنتج مقياساً يمكن للناس من خلاله الإشارة إلى المدى الذي عاشوا فيه - مثلاً - «تجربة خالدة وغير مكانية».

أسس Hardy، عالم الحيوان البريطاني، وحدة أبحاث الخبرة الدينية (المعروفة الآن باسم مركز أبحاث Alister Hardy، AHRC) في أكسفورد. اقترح 1975 1966 1965 Hardy أن البشر لديهم قدرة طبيعية على التجربة الدينية، وكان دور لجنة حقوق الإنسان في أمريكا الشمالية هو التحقيق في هذه التجارب. تم جمع آلاف التقارير . في البداية، سأل Hardy 1979: «هل سبق لك أن كنت مدركاً أو متأثراً بوجود أو قوة، سواء كنت تسميها الله أم لا، والتي تختلف عن ذاتك اليومية؟». لا يعتمد هذا السؤال بشكل وثيق على معايير Stace كما عند Pahnke و Hood، ولكن Hay 1994 أشار إلى أن الأسئلة المتعلقة بالتجربة الغامضة قد تصاغ بشكل مختلف تماماً، ولا تزال تنتج إجابات متشابهة جداً. ترأس Hay لجنة حقوق الإنسان في أستراليا لعدة سنوات، وأفاد أنه بين عامي 1970 و 1987، في الدراسات الاستقصائية الوطنية في بريطانيا وأستراليا والولايات المتحدة الأمريكية، قال ما بين 20-48 % ممن شملهم الاستطلاع إن لديهم تجربة صوفية واحدة على الأقل. أفاد حوالي ثلث الذين شملهم الاستطلاع عن تجربة صوفية. يعتقد Hay أن فرضية Hardy حول بيولوجية الله مدعومة،

أي أن التجربة الدينية قائمة على أساس بيولوجي. يعتقد Hay أن هذا تفسير أكثر منطقية للتجربة الدينية من فرضية Freud بأن الدين هو شكل من أشكال العصاب، على سبيل المثال. وجد باحثو AHRC أن التجربة الدينية ممتعة في الغالب، على الرغم من أن أحد أنواع التجارب الثمانية التي حددوها يتضمن الوعي بوجود الشيطان.

حدد Beardsworth 1977 و Hardy 1979 و Hay 1987 ثمانية أنواع من التجارب الدينية على أساس تقارير الناس. بترتيب التكرار كانت: (1) نمط من الأحداث في حياة الشخص يقنعه أنه كان من المفترض حدوثها بطريقة غريبة، و(2) وعي بحضور الله، و(3) الوعي بتلقي المساعدة استجابة للصلاة، و(4) الوعي بأنه يتم الاعتناء به أو إرشاده بحضور لا يُدعى الله، و(5) الوعي بالوجود في حضور شخص مات، و(6) الوعي بوجود مقدس في الطبيعة، و(7) إدراك وجود الشيطان، و(8) تجربة بطريقة غير عادية أن كل الأشياء «واحدة». وعلى الرغم من الاختلافات في كيفية تعريف التجربة الدينية والصوفية، يبدو أن هناك بعض الاتفاق على أن هذه التجارب واسعة الانتشار وممتعة. ومن بين العديد من الميزات الأخرى التي تم تحديدها، أشار Hay 1994 بوضوح إلى ما هو حاسم: «... يتم اختبار الوعي بالوجود المقدس أو الإلهي بشكل متناقض على أنه حسي، ولكنه غير مقيد بأي من المدخلات الحسية العادية». ويقول Hay إنه قد يبدو غريباً أن يكون من الممكن فهم شيء ما بمكوّن إدراكي واضح في غياب المدخلات الحسية. ومع ذلك، يقترح أن هناك حالات موازية للاعتراف «على المستوى العاطفي» تم الكشف عنها بواسطة مقاييس الاستجابة العاطفية».

رؤى دينية

تختلف الرؤى الدينية عن التجارب الصوفية الانطوائية البحتة. يمكن لأي شخص سليم طبيعي أن يختبر الرؤى، إما أثناء النوم في الأحلام، أو قرابة النوم في التخيل النعاسي. الرؤية هي تجربة تشبه تجربة رؤية شيء ما فعلياً، ولكن هناك عادةً وعي بأن ما يُرى ليس موجوداً مادياً في محيط الشخص. لا يدرك الأطفال الصغار أن الحلم أو الصورة النعاسية غير موجودة مادياً في البيئة. لقد نجا عدد قليل من الآباء من الاضطرار إلى مواساة طفل ما قبل المدرسة المذعور من الكوابيس التي تبدو «حقيقية»؛ بينما يمكن لطفل يبلغ من العمر تسع سنوات أن يقول: «إذا جاء وحش فظيع في المنام، أقول له أن يذهب بعيداً ويضيع، وإلا - سأستيقظ (وبعد ذلك سينتهي الأمر!)». الفصام تم وصفه بأنه حلم يقظة، لا يستطيع المصاب أن يستيقظ منه. يُعتقد الآن أن هذا يرجع إلى السمات التشريحية البنيوية للمسارات التي تتحكم في الانتباه (Cohen et al., 1998). يمكن أن تحدث الهلوسة والرؤى عن طريق الأدوية، أو عن طريق التحفيز الكهربائي للدماغ (Penfield & Perot 1963). قد تكون بعض الرؤى من أعراض الذهان، لكن الرؤى الدينية، على الرغم من الشعور بأنها «حقيقية»، يتم التعرف عليها بوضوح من قبل البصيرة باعتبارها رؤى لواقع بديل، وليس رؤى للعوالم المادية الدنيوية. يناقش Lipsedge 1996 بحث Kroll & Bachrach 1982 عن السجلات التاريخية لـ 134 تجربة رؤى دينية من حياة القديسين والكنيسة وسجلات أخرى، في إنجلترا وفرنسا، بين عامي 600 و 1300، وبحثت جميع الأوصاف للرؤى والأصوات والأحلام القوية. حوالي النصف حدث في الأحلام أو أثناء النوم، وقرابة النصف الباقي في سياق حالة ارتباك عضوي، مثل الحمى

أو الجـوع. والربع المتبقي، حدث نصفه تقريبـاً تحت ضغط، مثل المعركة، وحـدث الباقي تحت ظـروف يومية، مثل «رؤية أم الرحمة التي شـوهدت وسـمعت أثناء الصلاة على يد الراهب Herbert». وحدثت نسـبة ضئيلة فقط خلال نوبات المرض العقلي. يشير هذا، كما هو الحال مع استنتاجات Pahnke حـول التجربـة الصوفيـة، إلى أن الظـروف الجسـدية والنفسـية قـد تعجـل التجارب الدينيـة، ولكن هناك حاجة إلى سـياق ديني لإعطاء التجارب طابعها الديني الفريد. ويمضي Lipsedge ليقول إنه على الرغم مـن أن الرؤى من غير المرجـح أن تكون علامة نهائية على الجنون، إلا أنها قـد تؤخـذ على هذا النحـو. ربما كان من الصعب حقـاً معرفة ما إذا كانت Josephina، الموصوفة في المربع أدناه، مجنونة حقاً، أو مجرد مصدر إزعاج سياسي. يمكن للمرء أن يشك في الأخير.

> كانت Josephina من قبيلة الزولو. اجتذبت خطاباتها الانفصاليـة الأفريقية جماهير كبيرة في اجتماعات الكونغرس الأصلي لجنوب إفريقيا. في عام 1932، أفادت الشرطة أنها قالت أن كلمة الرب وصلت إليها في رؤيا في الليل لقد رأت يـدأ تكتب على الحائط بقلم رصاص لا ينفجر أنها يجب أن تذهـب إلى شـعب جنوب إفريقيا وتحذرهم من أن الظلام سيكون لمدة اثني عشر يوماً، وأن الجراد بوجوه الرجال سيأتي في الشتاء، وقالت إن الوقت قد حان لكي يغادر الأوروبيون والهنود والصينيون جنوب إفريقيا ويعودون إلى الأراضي التي أتوا منها.
>
> Lipsedge 1996

وماذا عن التقرير القائل بأن الرؤى الدينية والتجارب الدينية الأخرى هـي الأكثر احتمالا لمـن يعانون من الـصرع؟ يعتقـد Fenwick 1996 أن الأدلـة ملتبسـة. في دراسـة بريطانية مبنية على مستشـفى مودسلي، وجد Sensky & Fenwick 1982 أن أولئـك الذيـن يعانـون من صرع الفص

الصدغي لم يكونوا أكثر ميلاً إلى الدين من أولئك الذين يعانون من الصرع المعمم، أو السيطرة العادية. والأهم من ذلك، لم يُبلغ مرضى الصرع عن المزيد من التجارب - وأحياناً أقل - للحالات الصوفية والنفسية مقارنة بالسيطرة العادية (انظر الجدول 7).

الجدول 7 التدين المبلغ عنه والتجربة الصوفية
بين أولئك الذين يعانون من صرع الفص الصدغي والصرع المعمم
مقارنة مع السيطرة العامة(Fenwick, 1996; Hay & Morisy, 1978)

	صرع الفص الصدغي	الصرع المعمم	المجتمع العام
عد الذات متدينة	56	72	57
اكتساب مفاجئ للإيمان	40	62	42
الاتصال بالكون	12	33	19

تجارب الاقتراب من الموت والخروج من الجسد

هذه التجارب المدهشة غالباً ما تُعطى تفسيراً دينياً، بمعنى أن الشخص قد يفسر تجربته على أن روحه (أو بعض الجوانب غير المادية للذات) تترك جسده، ويدرك كلا من الأحداث المحيطة بالجسد، والميزات الأخرى التي يمكن تفسيرها على أنها من عالم آخر. يتضمن التقرير المعياري الميزات التالية(1) : (Moody, 1985) لم يتم السعي وراء هذه التجربة أو المشاركة فيها عن عمد، فهي تلي مرض شديد أو جراحة أو إصابة، و(2) كان الشخص على وشك الوفة، أو حتى تم الإبلاغ عن وفاته سريرياً، و(3) التجربة هي الخروج من الجسد وإدراك ما يحدث في البيئة المحيطة،

كأن يسمع الشخص ويتذكر ما يقوله الناس من حوله، ويمكنه الإبلاغ عن ذلك بدقة بعد ذلك، و(4) قد تكون هناك بعد ذلك تجربة الانجذاب نحو «النور»، و(5) قد تكون هناك تجارب للتواصل مع أشخاص يعرفونهم، لكنهم ماتوا سابقاً، و(6) مشاعر السلام شائعة، وأحياناً يتم الإبلاغ عن مشاعر التوق للاندماج مع النور، و(7) قال بعض الناس إنهم (أو أرواحهم) أبلغوا أن مهمتهم في الحياة لم تكتمل بعد ويجب عليهم العودة إلى أجسادهم، و(8) أبلغ العديد من الأشخاص عن تأثير عميق وإيجابي على الحياة الداخلية والنفسية و / أو الروحانية. وكما هو الحال مع الأشكال الأخرى للتجربة الدينية، كان هناك بعض التكهنات حول الظروف الفسيولوجية التي في ظلها يحتمل أن تحدث الخبرات مثل الاقتراب من الموت وخبرات الخروج من الجسد(Fenwick, 1987; Blackmore, 1993). وقد اقترح Fenwick، على سبيل المثال، أن هذه التجارب قد تكون أكثر احتمالاً لدى الأشخاص الذين لديهم تاريخ من الصرع.

> تقدم Rachel Noam سرداً لتجربة محددة للاقتراب من الموت (NDE). كانت تسير في أحد شوارع المدينة عندما وقعت الأحداث. التفاصيل التي تصفها هي سمة من سمات تجربة الاقتراب من الموت، رغم أنها لم تسمع بهذه الظاهرة في ذلك الوقت. اعتقدت أن تجربتها كانت غير عادية، ولم تكشف عنها في البداية لأي شخص باستثناء المقربين منها، خوفاً من اعتبارها مشوشة.
>
> أصيبت على رأسها بشعاع ضخم سقط من أعلى مبنى مرتفع قيد الإنشاء. سقطت أرضاً وفقدت الوعي. شعرت فجأة أنها كانت خارج جسدها، تطفو صعوداً على ارتفاع يتراوح بين 12 و 15 قدماً فوق الرصيف، وتراقب المشهد أدناه لم تكن تعرف كيف وصلت إلى هناك. فحص المارة جسدها، وكانت تسمعهم يطلبون المساعدة ويطالبون

بالتحدث إلى مقاول البناء الذي كان مسؤولاً عن العارضة الساقطة. كانت تسمع رفض المقاول المحيء. كانت في حيرة من أمرها كيف يمكنها أن ترى وتسمع، بدون عيون وآذان، أو في الواقع جسد من أي نوع. «من الواضح أنني كنت موجودة، كنت حقيقية، كنت واعية، لكن ليس داخل جسدي».

ثم أدركت حدوث تغيير تدريجي. «بدأت الأحداث في الشارع تتلاشى في الظلام، وخلال هذا الظلام، رأيت بصيصاً من السطوع. مع اقتراب الإشعاع، ازدادت شدته، وأصبح نوراً قوياً مجيداً، يشع بتدفق غزير من الروحانية السامية. انسجاماً مع تدفق الإضاءة هذا، بدأت الأحداث في حياتي تمر أمام عيني. كانت الصور ثلاثية الأبعاد، ورأيت نفسي أشارك فيها. ومضت حياتي كلها من يوم ولادتي حتى لحظة سقوطي على الأرض... ملأتني التجربة برمتها بشعور لا يوصف بالسعادة الفائقة. مرة أخرى، رأيت اللمعان الباهر، المتوهج باللون الأبيض المخملي الناعم، كما لو أن عدداً لا حصر له من الشرارات السحرية الساطعة تتحد في اندفاع من التألق المذهل... اقترن لتدفق الرائع للضوء بتدفق من حب سامي، نوع من الحب لم أختبره من قبل . شعرت بأنني غير قادرة على البقاء كياناً مستقلاً؛ أنا ببساطة ذبت. كنت أصغر من أن أتحمل تدفق الخير المتدفق نحوي وداخلي. حاولت أن أدافع عن نفسي، وأغمض عينيّ، لكن لم يكن لدي عين لإغلاقها!... تحللت «ذاتي» إلى العدم... شعرت بسحب قوي لأصبح جزء من هذا التدفق الأبدي الرائع... قلت: «إنني منجذبة إلى اتباع ميولي»، لكنني أطلب العودة لجسدي. أطلب الحصول على فرصة أخرى في هذا العالم.

Noam 1992

تُظهر تجربة Noam معظم السمات المشتركة لتجارب الاقتراب من الموت: تجربة الخروج من الجسد، والسمع، والرؤية، والتذكر، ومحادثات الناس وسلوكهم حول جسد المرء، تجربة ضوء عظيم، إعادة سريعة لتجارب الحياة، شعور بالحب. تتضمن تقارير تجربة الاقتراب من الموت الأخرى تجربة مثل المرور عبر نفق قبل مواجهة الضوء، ومقابلة أشخاص ماتوا سابقاً (أو أرواحهم). تتضمن العديد من تجارب الاقتراب من

الموت تجربة يدرك فيها الشخص أنه سيعود إلى جسده لأن مهمته في الحياة غير منتهية. أفاد العديد من الأشخاص أنهم تأثروا بطريقة إيجابية من خلال تجاربهم، وشعروا بوعي أقوى للجانب الروحي من طبيعتهم، وإيمان أقوى بالوجود غير المادي، وإحساس أقوى بالهدف في الحياة.

الرفاه الروحي

لا تنحصر المشاعر الدينية الإيجابية في تجارب منعزلة قد تكون لفترة وجيزة فقط. قد تكون المشاعر الدينية مستقرة تماماً. هذا هو الادعاء الذي قدمه Ellison (Paloutzian & Ellison, 1982; Ellison, 1983; Bufford, Paloutzian & Ellison, 1991). طور Ellison مقياساً، مقياس الرفاهية الروحية (SWB) (انظر الإطار) الذي يتضمن عاملين، الرفاه الديني (RWB) والرفاهية الوجودية (EWB). تميل النتائج في هذا الاختبار إلى أن تكون ثابتة، على الأقل خلال فترات الفترات الزمنية المستخدمة (حتى عشرة أسابيع).

مقياس الرفاه الروحي

فقرات الرفاه الديني

لا أجد الكثير من الرضا في الصلاة الخاصة مع الله.*

أعتقد أن الله يحبني ويهتم بي.

أعتقد أن الله غير شخصي ولا يهتم بمواقفي اليومية.*

لدي علاقة هادفة مع الله شخصياً.

لا أحصل على الكثير من القوة الشخصية والدعم من ربي *

أعتقد أن الله يهتم بمشاكلي.

ليست لدي علاقة مرضية مع الله شخصياً.*

علاقتي بالله تساعدني على عدم الشعور بالوحدة.

أشعر بالرضا أكثر عندما أكون في علاقة وثيقة مع الله.

تساهم علاقتي مع الله في تعزيز شعوري بالرفاهية.

فقرات الرفاهية الوجودية

لا أعرف من أنا أو من أين أتيت أو إلى أين أنا ذاهب.*

أشعر أن الحياة تجربة إيجابية.

أشعر بعدم الاستقرار بشأن مستقبلي.*

أشعر بالرضا عن الحياة.

أشعر بشعور من الرفاهية حول الاتجاه الذي تسير فيه حياتي.

لا أستمتع كثيراً بالحياة.*

أشعر بالرضا عن مستقبلي

أشعر أن الحياة مليئة بالصراع والتعاسة.*

الحياة ليس لها معنى كبير.*

أعتقد أن هناك هدفاً حقيقياً لحياتي.

(الفقرات ذات * تُعكس عند التصحيح)

Ellison, 1983; Miller et. al., 1998

في الدراسة التي أجراها Miller et. al. 1998، سجل الأمريكيون الأفارقة درجات أعلى من الأمريكيين القوقازيين في الرفاهية الروحية الشاملة، وعلى المقياسين الفرعيين الديني والوجودي. يتماشى هذا مع وجهة النظر القائلة بأن الأمريكيين من أصل أفريقي، مثل بعض مجموعات الأقليات الأخرى في المجتمع الغربي، أكثر نشاطاً من الناحية الدينية، ويقدرون الدين أكثر من أعضاء الثقافة المضيفة المهيمنة (Loewenthal & Cinnirella, 1999b; Jacobson, 1997).

الثقة والإيمان

بعد المراجعة للمشاعر الدينية «النموذجية» الإيجابية، تأتي الثقة والإيمان (وقد اعطيت بعض الاهتمام أيضاً في الفصل 4). «الإيمان» مصطلح له مجموعة واسعة من المعاني. على سبيل المثال، تعريف Smith 1979 للإيمان هو أنه توجه الفرد أو استجابة كاملة لنفسه وللآخرين والكون. هنا، مع ذلك، أود أن أشير إلى الإيمان بالمعنى الضيق للثقة الدينية، المعبر عنه بشكل خاص في مواجهة الشدائد. قد يكون له عدة مكونات: (1) القرب من الله، و(2) الشعور بأن كل ما يحدث هو جزء من خطة إلهية، وهو في نهاية المطاف للأفضل حتى لو لم يتضح ذلك على الفور، و(3) الشعور بإمكانية تحمل كل ما يحدث. وقد لوحظت هذه المشاعر في عدد من الدراسات حول الأشخاص الذين يتعاملون مع أنواع مختلفة من الشدائد (Gilbert, 1992; McIntosh et al, 1993; Loewenthal & MacLeod, 2000)، وتشير الأدلة حتى الآن إلى أنها قد تكون مفيدة في التعامل مع ظروف الحياة الصعبة ((Maton, 1989). وقد تمت مناقشة الجوانب الأخرى للثقة والإيمان في الفصلين 4 و 6. هنا سنركز على الجوانب الانفعالية. أشار Pargament et al., 1988 إلى أن الناس يمكن أن يختلفوا في مدى وأسلوب الاعتماد على الله، فبصرف النظر عن الأشخاص الذين لا يشعرون بأي وعي بالله، والذين يدعون أنهم غير مؤمنين، فإن الثقة في الله قد تشمل: (1) سلبية كاملة، ترك كل شيء لله، أو (2) الشعور بالشراكة مع الله، بالعمل معاً، أو (3) الشعور بأن الله لن يساعد إلا أولئك الذين يساعدون أنفسهم.

احترام الذات

هناك نوع آخر مهم من المشاعر قد يرتبط أحياناً بالعوامل الدينية وهو احترام الذات. يمكن أن يأتي هذا من الشعور بالانتماء والتقدير، سواء من المجموعة الدينية (Shams & Jackson, 1993)، ومن الله (Hood, 1992). وسنعود إلى القضايا المتعلقة بالدين واحترام الذات في نهاية الفصل السادس، عندما ننظر إلى قضية الهوية الدينية.

المشاعر السلبية

ننتقل الآن إلى المشاعر السلبية في السياق الديني. واحدة من أكثر مجموعات الأسئلة إثارة للاهتمام في علم نفس الدين هي ما إذا كان الدين يغذي الشعور بالذنب والعار والوسواس الناجم عن القلق بشأن الحاجة إلى توخي الحذر في الحفاظ على القواعد الدينية. هل القلق والشعور بالذنب والخزي والوسواس أكثر احتمالا بين المتدينين؟ إذا كان الدين يشجع هذه المشاعر السلبية، فهل هذا يعني أن الدين قد يؤدي إلى علم النفس المرضي (المرض النفسي)؟ ربما يجادل البعض بأننا سنكون أفضل حالاً بدون القلق والشعور بالذنب والمشاعر السلبية الأخرى المرتبطة بالحياة الدينية؟

الشعور بالذنب والعار والقلق

أولاً، ماذا نعني بمصطلحات الذنب والعار والقلق؟ (سوف ننتقل إلى الوسواس في القسم التالي). القلق هو «حالة انفعالية غير سارة» تنطوي على «الخوف، مع توقع الشر في المستقبل(English & English, 1958). القلق هو انفعال شائع، ويجب أن نكون حريصين على التمييز بين الانفعال وعلم النفس المرضي (مرض أو اضطراب نفسي). الشخص الذي يشعر

القلق ليس بالضرورة مريضاً على الإطلاق. المرض النفسي يشمل المشاعر اليومية العادية التي خرجت عن السيطرة وأصبحت شديدة ودائمة وغير قابلة للسيطرة. اضطرابات القلق هي مجموعة من الحالات غير السارة التي حدث فيها هذا. وكما يوحي المصطلح، القلق هو عرض مهم. تشمل اضطرابات القلق الرهاب واضطراب الهلع واضطراب الوسواس القهري واضطراب القلق العام.

ينطوي الشعور بالذنب على «إدراك أن المرء انتهك المبادئ الأخلاقية أو الدينية»، بينما ينطوي الشعور بالعار أيضاً على إدراك وجود قصور أو خطأ غير لائق، والتصرف بطريقة غير جديرة (English & English, 1958). قد يكون العار أكثر اعتماداً على تجارب السخرية أو النقد من الآخرين. وكل من العار والشعور بالذنب مشاعر سلبية غير سارة بعد انتهاك المعايير الأخلاقية. بين (Tangney,1995; Tangney et al., 1995) Tangney أن الشعور بالذنب هو عنصر أكثر صحة من عمل الأنا العليا: الشعور بالذنب يعزز التعاطف والسلوك التعويضي ولا يرتبط بعلم النفس المرضي. يرتبط العار بعدة أشكال من علم النفس المرضي (بما في ذلك الاكتئاب والقلق)، ومشاعر فقدان السيطرة وضعف تقييم الذات. يبدو أن الشعور بالذنب والعار سمة أساسية للعديد من التقاليد الدينية، وربما جميعها. لا يقتصر الدين على فكرة الله فحسب، بل يشمل أفكار الصواب والخطأ، وهي قواعد إلهية حول السلوك. فمثلا: «تعود ذكريات طفولتي المبكرة عن الشعور بالذنب باعتباره جانباً واسع الانتشار من جوانب الحياة إلى صلاة الاعتراف التي تفتتح كل خدمة: نحن الخطاة المساكين نعترف لك بأننا بطبيعتنا خطاة ونجسون، وأننا أخطأنا إليك بالفكر والكلام والعمل (Belgum, 1992)، «اغفر لنا يا أبينا، لأننا قد أخطأنا، فاعفو عنا يا ملكنا، لأننا قد أخطأنا،

لأنك أنت الله الصالح الغافر (مترجمة من الصلاة الليتورجية العبرية التي تُتلى ثلاث مرات يومياً).

المراقبة الذاتية الداخلية للأفعال والكلمات والأفكار ليست مقصورة على الدين، ولكنها جزء من الدين، أو على الأقل جزء من الدين الغربي. تساءل علماء النفس عما إذا كان هذا يؤدي إلى شعور عام بالذنب، أو العار، أو تدني احترام الذات، أو الإفراط في الشك والوسواس. العلاقات بين الذنب والعار واحترام الذات والدين مختلطة. يميل الشعور بالذنب والعار إلى الترابط، وأن يتماشى مع الاكتئاب، والذي يرتبط بدوره بتدني احترام الذات، ولكن لا توجد روابط بسيطة مع التدين. قد يستمر تدني احترام الذات مع التدين الخارجي (انظر الفصل 6)، والنظرة إلى الله كمعاقب. وتقدير الذات العالي يتماشى مع التدين الجوهري (انظر الفصل 6) والنظرة إلى الله كمحب(Hood, 1992). قد يبلغ المتدينون عن مستويات أعلى من الذنب، لكن هذا ليس له تأثير محدد على صحة الإنسان (Luyten et al., 1998). العديد من هذه النتائج تعاني من مشاكل تتعلق بالقياس.

توصل Hood 1992 إلى أن هناك توثيقاً تجريبياً لتأثير متناقض: «... حيث يتم تحريض الذنب من قبل إله عقابي، فقط ليقوم بالعفو (خاصة في التقاليد المسيحية الأصولية)... اختبار عناصر مثل: أنا خاطئ ميؤوس منه، لكنني قيم في نظر الله، يستحث ما يمكن أن يكون مجرد ذنب غير لائق (أنا خاطئ) وكبرياء غير مناسب بنفس القدر (أنا مستحق في نظر الله). وقد ميز Janoff-Bulman 1979 بين لوم الذات، الذي يتضمن الشعور بالذنب والاستحقاق، وبين اللوم على الأفعال. لوم الذات على

فشل الشخصية (أنا شخص سيء، وهذا خطئي) يرتبط بالاكتئاب، بينما لوم الذات على الأفعال (لقد فعلت شيئاً سيئاً، وهو خطئي) ليس كذلك. قد يكون هذا التمييز - وهو أمر مهم في دراسة الآثار السريرية للتفكير السببي - مهمًا في السياق الديني، في تفكيك العلاقات المعقدة بوضوح بين الدين والشعور بالذنب واحترام الذات والعوامل ذات الصلة. ومن المهم أيضاً الاستنتاج الذي خلص إليه Tangney أعلاه، وهو أن العار وليس الذنب هو الذي قد يكون له آثار ضارة على تقدير الذات. من المفيد ملاحظة ذلك في Luyten et al., 1998))، الدراسة المقتبسة أعلاه، حيث ارتبط الشعور بالذنب والتعاطف بمقاييس المعتقد الديني والمشاركة، بينما لم يكن العار كذلك. العار، وليس ذنب، هو الذي يُعتقد الآن أنه مرتبط بضعف الصحة العقلية، وكما رأينا، قد لا يرتبط العار بقوة بالتدين.

الوسواس

ماذا عن الوسواس؟ هل تعززه الممارسة الدينية؟ الوساوس هي «أفكار أو صور أو دوافع متكررة ومستمرة وغير عقلانية لا يتم اختبارها على أنها طوعية ولكن باعتبارها غزوات غير مرغوب فيها للوعي». اضطراب الوسواس القهري (OCD) هو اضطراب قلق مشترك يتسم بالوساوس والإكراه (السلوكي). هناك بعض الأدلة على وجود علاقة شاملة مع الدين. هناك ارتباطات عامة بين مقاييس التدين ومقاييس الوسواس (Lewis, 1994; Lewis & Joseph, 1994; Lewis & Maltby, 1994)، لكن هذا التأثير إشكالي، ويصعب تحديده. هل بعض جوانب الدين تسبب الوسواس؟ أم أن الأشخاص المعرضين للوسواس

ينجذبون إلى الممارسات الدينية؟ أم أن الانخراط الديني يعطي بطريقة ما مظهر الوسواس، كما هو الحال عندما يشجع الإسلام واليهودية الغسل الطقوسي بشكل متكرر؟

في مراجعة حديثة، توصل Lewis 1998 إلى نتيجة مثيرة للاهتمام. أشار إلى أنه كان من الضروري التمييز بين الشخصية الوسواسية، التي تتميز بسمات مثل الانتظام والصلابة والتركيز (المفرط) على النظافة وضبط النفس، والعصاب الوسواسي، الذي يتميز بأعراض مثل الأفكار القهرية والسلوك الشعائري والذنب (Fonyana, 1980). تضمنت معظم الدراسات التي راجعها طلاباً من خلفيات مسيحية. وكانت استنتاجاته مثيرة للاهتمام: على الرغم من بعض التعارض، بشكل عام، يرتبط التدين بالسمات الوسواسية، ولكن ليس مع العصاب الوسواسي. على سبيل المثال، من بين 22 دراسة تبحث في العلاقات بين المواقف الدينية أو الممارسات الدينية والشخصية الوسواسية، وجدت 11 دراسة علاقة دالة. على النقيض من ذلك، من بين 9 دراسات تبحث في العلاقة بين المواقف الدينية أو الممارسة الدينية والأعراض الوسواسية، أبلغت 3 دراسات فقط عن علاقة دالة، ولم تكن هناك علاقات ملحوظة تم الإبلاغ عنها بين المواقف الدينية والأعراض الوسواسية. تفسير ذلك للإجابة على السؤال المطروح في الفقرة السابقة، ربما قد يشجع الدين سلوكاً قد يبدو وسواسياً، لكنه ربما لا يجذب أو يعزز العصاب الوسواسي. فالعلاقة ليست بسيطة. كما هو مذكور، ومن المهم تمييز الوسواسية، كسمة شخصية، عن المظاهر المرضية المنطقية للوسواس الشديد في اضطراب

الوسـواس القهري. وقـد ناقش Greenberg et al., 1980 مسـألة ما إذا كانـت التخوفـات التي يشـجعها الدين قـد تؤدي إلى تشـخيص خاطئ، وتوصل إلى استنتاج مفاده أن حالات الخوف الديني المفرط تم الاعتراف بأنهـا متطرفة، سـواء من قبل المصابـين أو من قبـل أصدقائهم وعائلاتهم والمرشدين الدينيين.

> يقال أن مارتن لوثر كافح مع التورع بشـأن فشـله في تحقيق التبرير (التحرر من عقوبة الخطيئة). كـان لوثر يكرر اعترافاً، وللتأكد من تضمين كل شيء، يراجع حياته كلها حتى يتعب، ويصرخ: «يا رجل، الله ليس غاضباً منك. أنت غاضب من الله. ألا تعلم أن الله يأمرك بالأمل؟
>
> Bainton, 1950; Erikson, 1958, Greenberg et. al. 1987

قارن Greenberg & Witztum 1994 السـلوك الوسواسي بالمحتوى الديني، المشـتق من اهتمام ديني، مع السـلوك الوسـواسي من قبل المرضى الملتزمـين دينياً والذي لا علاقة لـه بالمخاوف الدينية، مثل التحقق المتكرر مـن إغـلاق البـاب. يعتقـد Greenberg & Witztum أن الدين قد يوفر الإطـار للتعبـير عن الوسـواس، ولكن قـد لا يلعب دوراً سـببياً مباشراً. إحدى الملاحظات التي تدعم ذلك هي أن السـلوك الوسـواسي «الديني» يقتـصر على مجالات محـددة (الصـلاة، طقـوس النظافة، وقوانـين النظام الغذائـي، بين المـرضى اليهود). هناك العديد مـن المجالات الأخرى التي يفـرض عليها القانـون الديني عناية كبـيرة بنفس القـدر، ولكنها لا توفر مسـاحة للوسـواس. قد يوفر الدين بيئة للسلوك الوسـواسي، لكنه قد لا يلعب دوراً سببياً مباشراً.

Ezeliel بعمر 28 سنة، متزوج وله ولدان. في الثالثة عشرة يتم الانتقال إلى الرجولة، عندما يصبح الذكر اليهودي مسؤولاً عن ممارسته الدينية. في هذا الوقت بدأ تكريس وقت مفرط للصلاة واستعداداتها. استغرقت صلاته ما يصل إلى ثلاث ساعات يومياً، أي ثلاث مرات أطول من أقرانه. على الرغم من الوقت المستغرق، تم اختصار المحتوى، وتم حذف الجزء الأقل أهمية، بحيث يمكن ذكر الأجزاء المهمة في الوقت الصحيح. كانت بعض المقاطع تتكرر عدة مرات، لأنه كان يخشى أن تكون لديه أفكار غير لائقة. لقد قرأ أنه يجب أن يكون المرء نظيفاً بالكامل قبل الصلاة. لذلك أمضى عشرين دقيقة قبل كل صلاة من الصلوات الثلاث في التنظيف، مما جعله يتأخر عن أداء الصلاة، حتى أنه دائماً ما فاتته الأقسام المهمة. اعتبر طقوسه مفرطة، لكنه لم يواجه مقاومة في تنفيذها. قال إنه سيستمر في تحملها، لكن زوجته كانت تفكر في الطلاق.

Greenberg et al. 1987

قد يكون من الصعب علاج أعراض الوسواس القهري الديني بشكل خاص، حيث قد يدعي المعاني وضعاً مقدساً خاصاً لهذه الأعراض (Greenberg & Witztum, 1991). في ورقة مثيرة للاهتمام، درس Greenberg 1997 بعض الخصائص الخاصة لأعراض الوسواس القهري الديني. قارن بين الأعراض الدينية وأعراض الوسواس القهري الأخرى في عينة من 14 مصاباً بالوسواس القهري، وجميعهم من اليهود الأرثوذكس، فبدأ باقتراح أن للطقوس الدينية والقهرية سمات متشابهة. في الجدول 8، يقارن بين الطقوس الدينية التي لا تكون نابضة بالحياة، بل هي مجرد طقوس يحددها الدين، مثل الصلاة في أوقات معينة وبطرق معينة، والصيام في أوقات معينة، وتناول أطعمة معينة، والغسيل وأنشطة التنظيف الأخرى. مثل Freud 1907 في بداية القرن، لاحظ

Greenberg أوجه تشابه مهمة بين الأفعال الموصوفة دينياً، والأفعال الوسواسية العصبية. ولاحظ سمة أساسية من سمات الطقوس القهرية، وهي أن الشخص المتألم ينظر إليها عادة على النحو التالي: (1) مفرط، و(2) غير معقول، و(3) محزن، و(4) يتداخل مع الأداء اليومي. فاعتقد Greenberg أنه حيثما كانت الطقوس القهرية دينية أيضاً، قد يرى المريض هذه الأعراض على أنها ذات وضع خاص، مقارنة بأعراض أخرى. قد تترافق الأعراض الدينية مع ضائقة أقل ومقاومة أقل، وقد يُنظر إليها على أنها أكثر منطقية. لذلك اعتقد أنه سيتم قضاء المزيد من الوقت في تنفيذ أعراض الوسواس القهري الديني مقارنة بالأعراض الأخرى. في الواقع، تم النظر إلى الأعراض الدينية مقارنة بالأعراض الأخرى على أنها مؤلمة وغير منطقية بالمثل. كان هناك أيضًا عدد من أوجه التشابه الأخرى، على سبيل المثال في سن البداية، والاستعداد لطلب المساعدة، ونوع المساعدة التي تعتبر مناسبة. ومع ذلك، أفاد المرضى المتدينون أنهم يقضون ضعف المدة في أداء أعراض طقوسهم الدينية مقارنة بالأعراض الأخرى. كانت معظم الأعراض الدينية تتعلق بالنظافة والصلاة (التكرار لأن المريض يخشى أن يكون تركيزه غير كافٍ).

يقدم هذا بعض الأدلة على أن التعامل مع الأعراض الدينية قد يكون أصعب من التعامل مع الأعراض الأخرى. يقول Greenberg & Witztum إن الاتصال بالسلطات الدينية قد يكون ضرورياً في علاج أعراض الوسواس القهري الديني، حيث يمكن لشخصية مرجعية دينية أن تثبط ممارسة الأعراض الدينية. إذا قام الطبيب النفسي أو الأخصائي النفسي بفعل ذلك، فسيُنظر إليه على أنه يهدد القيم الدينية للشخص. فباختصار، هناك علاقات مختلطة بين الدين من جهة والشعور بالذنب والوسواس من جهة أخرى. ومع

ذلك، أشارت الأدلة والتفسيرات الأخيرة إلى أن الدين قد لا يعزز في هذه الحالة الذنب النفسي المرضي أو الوسواس، على الرغم من أنه قد يبدو في بعض الأحيان يفعل ذلك.

الجدول 8 مقارنة بين الطقوس الدينية والطقوس القهرية (Greenberg, 1997)

الطقوس الدينية	الطقوس الاقهرية
قد يكون متكرراً	متكرر
يجب أداؤه بطريقة معينة	يتم أداؤها بطريقة معينة
الدقة جديرة بالثناء	الدقة تقلل القلق
الإغفال خطيئة	الإغفال يزيد القلق
موضوعات شائعة: النظافة، الجنس.	موضوعات شائعة: النظافة، الجنس، الدقة.

الدين والاضطرابات النفسية

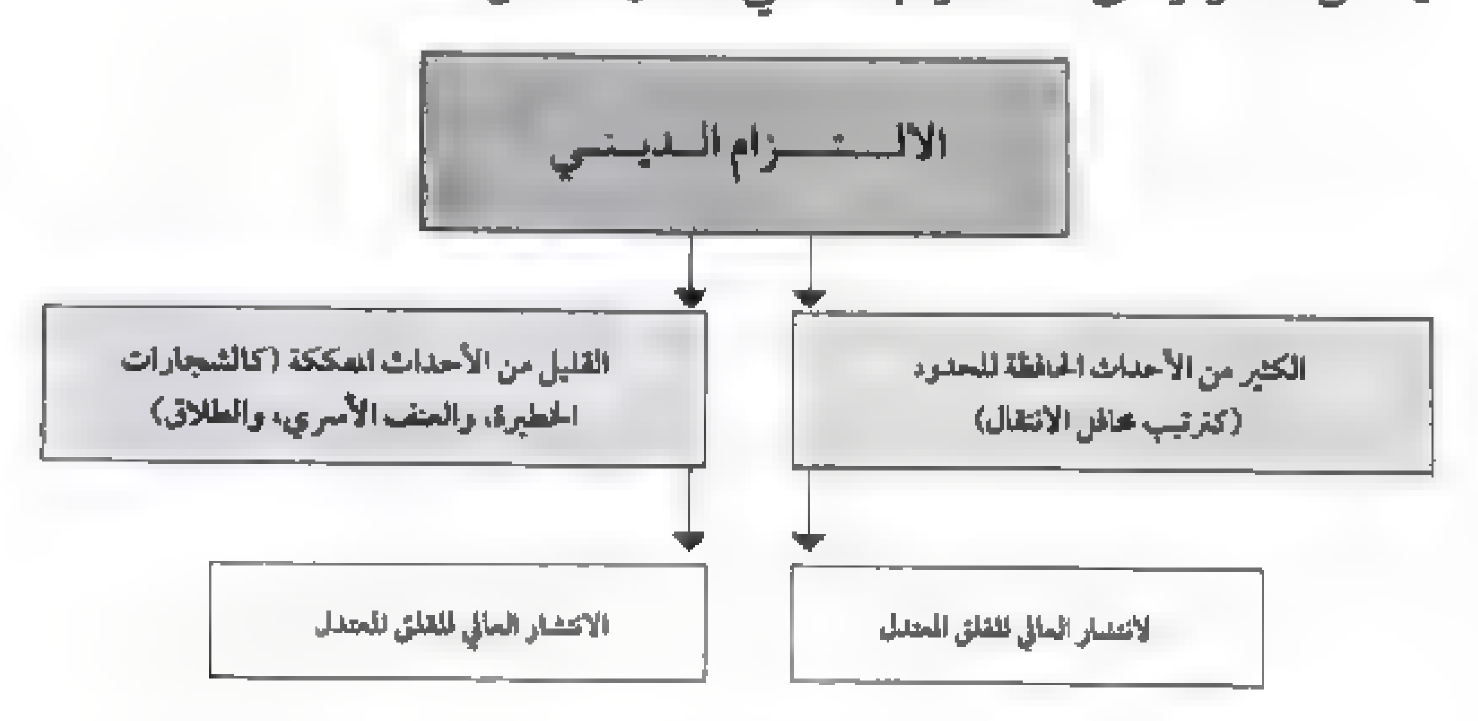
بعد النظر في ما إذا كانت العوامل الدينية قد تكون مهمة في التسبب في اضطرابات الوسواس القهري، ننتقل الآن إلى أشهر أشكال علم النفس المرضي وأكثرها شيوعًا: أولاً، «نزلات البرد الشائعة» لعلم النفس المرضي: الاكتئاب، وغالباً ما يرتبط بالقلق وإيذاء الذات. ثانياً، أشكال الذهان: الفصام والبارانوية، والتي تثير حتماً مسألة ما إذا كانت المعتقدات حول الشياطين والأرواح الشريرة علامة على الجنون. تم ربط الاكتئاب والجنون بالدين، ولكن كما رأينا بالذنب والمشاعر ذات الصلة، فإن الروابط النظرية والتجريبية معقدة. بدلاً من محاولة تقديم مسح شام، والذي قد يكون طويلاً وربما مملاً، سأختار بعض الموضوعات من الأدبيات الهائلة حول الدين وعلم الأمراض النفسي.

الاكتئاب

الاكتئاب يمكن أن تكون حالة مزاجية مناسبة وغير مرضية، استجابة لفقدان أو حدث حزين مماثل. إنه أمر مزعج، لكنه ليس مرضاً في حد ذاته. ومع ذلك، إذا استمرت الحالة المزاجية السلبية وأصبحت لا يمكن السيطرة عليها، فقد يترتب على ذلك مرض اكتئابي. تتميز أمراض الاكتئاب بمزاج منخفض طويل الأمد لا يمكن التخلص منه، والعديد من الأعراض الأخرى غير السارة التي قد تشمل: اليأس والأفكار المتشائمة، والخمول، واضطرابات النوم والأكل والأداء الجنسي، وفقدان الاهتمام، وأعراض جسدية وعقلية أخرى. الشخص العادي لديه احتمال واحد من كل عشرة أن يعاني من مرض اكتئابي في مرحلة ما من حياته. هذا يعني أن مرض الاكتئاب شائع الحدوث.

هناك عدد هائل من الأدلة التي تشير إلى أن الدين، بشكل عام، من المرجح أن يرتبط بصحة عقلية أفضل، بما في ذلك انخفاض مستويات الاكتئاب(Bergin, 1983; Loewenthal, 1995; Worthington et al., 1996). من غير المحتمل أن يكون هذا تأثيراً بسيطاً. الدين في حد ذاته لا يسبب صحة نفسية أفضل. قد تساعد بعض الميزات المرتبطة بالدين في تعزيز صحة عقلية أفضل. وقد يكون لبعض السمات المرتبطة بالدين تأثير معاكس. وفيما يلي قائمة ببعض الطرق التي قد ترفع بها العوامل الدينية أو تخفض مستويات المرض النفسي: (1) سمات نمط الحياة في الجماعات الدينية قد تؤثر على مستويات وأنواع التوتر، والتي بدورها قد تؤثر على مستويات الاكتئاب وربما الأمراض العقلية الأخرى، و(2) تم اقتراح العديد من سمات الدين ذات التأثير في تخفيف التوتر، كالصلاة والإيمان، والتي قد تساعد الشخص على الشعور بشكل أفضل تجاه الموقف (الله يعتني بي، الله يساعدني على التعامل

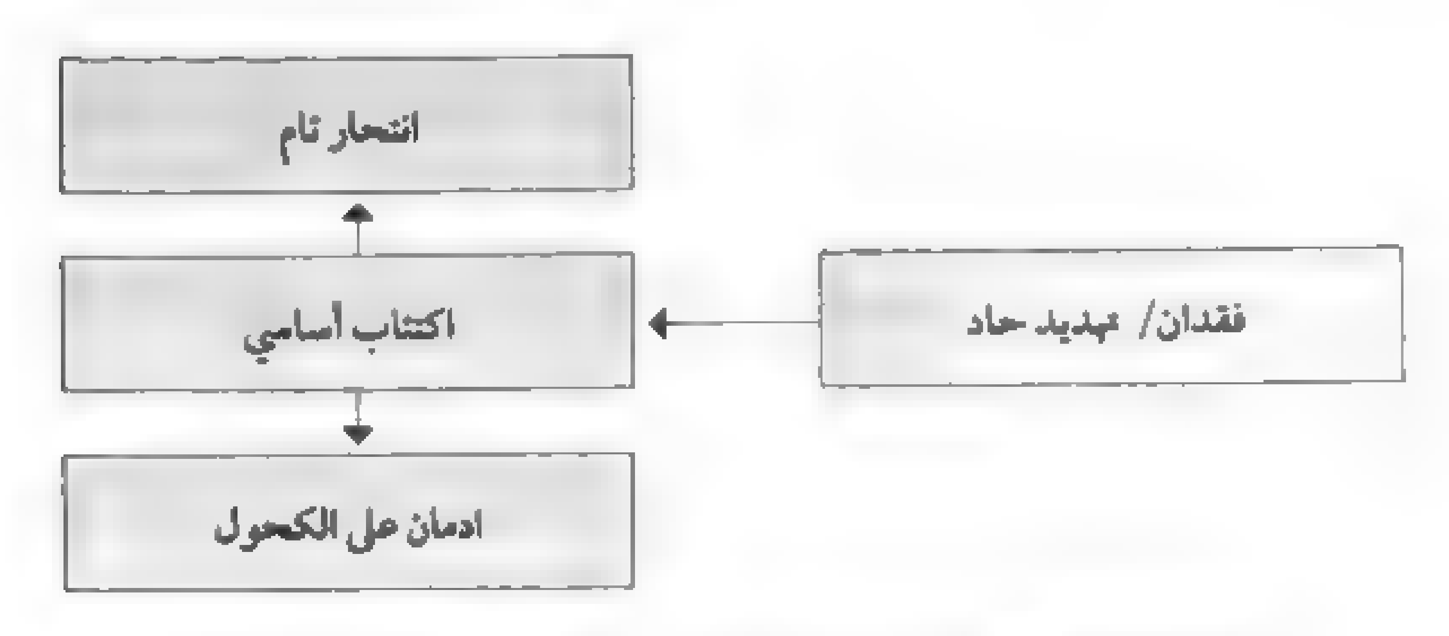
مـع كل هذا)(Loewenthal & MacLeod, 2000) (انظر أيضاً المناقشـات في الفصـل 3 حول الصـلاة، وفي الفصل 6، حول التحول الديني)، و(3) قد يتلقى الأشـخاص في المجموعات الدينية دعـماً اجتماعياً أفضل، وهذا بدوره يمكن أن يسـاعد في تخفيف الآثار المحبطة للضغط الشـديد، و(4) السـمات الأخرى للدين قد تجعل الناس يشـعرون بالسوء حيال معاناتهم (لقد خيبني الله، ربما أنا شـخص سيء)، رغم أن هـذا لا يبدو من الناحية التجريبية تأثيراً بارزاً، و(5) يمكن أن يكون للعوامل الدينية تأثيرات أخرى أقل مباشرة على الصحـة العقليـة، فقد تـؤدي القواعد الدينيـة التي تمنع الانتحـار إلى خفض معـدلات الانتحار، مما يؤدي إلى زيادة عدد الأشـخاص المصابين بالاكتئاب الأحياء في المجتمع. وفيما يلي أمثلة لبعض هذه التأثيرات. وقد تمت مناقشتها أيضـاً في الفصلـين 3 و 6. فيمكن أن يؤثر العيـش في مجموعة اجتماعية مغلقة – لا يكون فيها الالتزام الديني معيارياً – على أنماط الضغط، والتي بدورها يمكن أن تؤثر على الاضطراب النفسي (انظر الشكل 5).



الشكل 5 كيف يمكن لأشكال ومعايير الدين أن تؤثر على الانفعالات وعلم النفس المرضي: أمثلة على الاكتئاب والقلق بين اليهود والمسيحيين.

(Loewenthal, Goldblatt, Gorton et al. 1997a; Loewenthal, Goldblatt & Lubitsh, 1998).

ومن المثير للاهتمام أنه في معظم المجموعات الثقافية يكون الاكتئاب الشديد أكثر احتمالا بين النساء منه بين الرجال. ومع ذلك، فقد أظهرت الدراسات في إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية والمملكة المتحدة أن الرجال اليهود عرضة للإصابة بالاكتئاب الشديد مثل النساء اليهوديات(Levav et al., 1993; Loewenthal et al., 1995; Levav et al., 1997). وهناك عاملان محتملان قد يفسران ذلك وهما: (1) معدلات الانتحار أقل في الجماعات الثقافية والدينية (مثل اليهود والمسلمين) التي لا تؤيد أو تشجع على الانتحار (Ineichen, 1997)، و(2) قد يكون استخدام الكحول أقل من قبل الرجال اليهود كوسيلة للتعامل مع الاكتئاب. وبالتالي، فإن إحدى الفرضيات هي أن المزيد من الرجال اليهود يظهرون مكتئبين لأنهم أقل عرضة للإدمان على الكحول ولأنهم أقل عرضة لقتل أنفسهم (انظر الشكل 6).



الشكل 6 لماذا قد يكون الرجال أقل عرضة للاكتئاب من النساء
(Loewenthal et al., 1995)

هل الدين في الحقيقة يردع الانتحار؟ كان الاقتراح الأكثر شهرة لهذا الغرض هو الذي قدمه Durkheim 1952، الذي اعتقد أن بعض أشكال

الانتحـار تـردع من خلال تأثيرات أشـكال التنظيم الاجتماعـي المرتبطة بالدين. واقـترح Ineichen 1997 أن معدلات الانتحار قد تكون أقل في الثقافات التي يوجد فيها حظر ديني قوي ضد الانتحار. فقارن Ineichen على وجه التحديد معدلات الانتحار في الجماعات الهندوسـية والمسلمة في مختلف البلدان، حيث التعاليم الإسـلامية أقوى ضد الانتحار من الكتب المقدسة الهندوسية، فكانت معدلات الانتحار أقل في المجموعات المسلمة منه بين الهندوس. Jahangir et. al. 1998 درس 118 مريضا نفسيا خارجيا يعاني من الاكتئاب، جميعهم كانوا لاجئين من أفغانستان، ثم في باكستان، وكانـوا مسـلمين، وتم تصنيف كل مريض من حيـث التدين، وعلى ثلاثة عوامـل مرتبطة بالانتحار: خطط الانتحار، ومحاولات الانتحار، والرغبة في المـوت، فكانت هنـاك علاقات متسـقة (دالة) بين التدين ومسـتويات أدنى من خطط الانتحار ومحاولات الانتحار والرغبة في الموت. في دراسة أخرى تقارن بين الهندوس والمسلمين، طلـب Kamal & Loewenthal 2002 من المسـلمين والهندوس الذين يعيشـون في بريطانيا استكمال قائمة أسـباب الحيـاة (Linehan et. al., 1983)، إذ يطلـب هـذا الإجـراء من المشـاركين الموافقة على الأسـباب التي قد تجعلهم يبقون على قيد الحياة إذا كانـوا يفكرون في قتل أنفسـهم، وكانت هناك سـت مجموعات مختلفة من الأسـباب: (1) البقـاء والتكيف (مثـل: أعتقد أنني أسـتطيع إيجاد حلول أخرى لمشـاكلي)، و(2) المسـؤولية تجاه الأسرة (مثـل: عائلتي تعتمد علي وتحتاجنـي)، و(3) المخـاوف المتعلقة بالأطفال (مثـل: التأثير على أطفالي سـيكون ضـاراً)، و(4) الخـوف مـن الانتحار (مثـل: أنا خائـف من قتل نفـسي والألم والدم والعنف)، و(5) الخوف من الرفض الاجتماعي (مثل: قـد يعتقد الآخرون أنني ضعيف وأنـاني)، و(6) الاعتراضات الأخلاقية

(الدينية) (مثل: معتقداتي الدينية تمنع ذلك). وفي هذه الدراسة، حصلت المجموعتان الدينيتان على درجات متشابهة جداً على أربعة مقاييس، لكن المسلمين كانوا أعلى قليلاً من الهندوس في المسؤولية تجاه الأسرة، وأعلى بشكل ملحوظ من الهندوس في الاعتراضات الأخلاقية (الدينية). فتشير سلسلة الأدلة هذه إلى أن القواعد الدينية يمكن أن تؤثر على معتقدات الناس حول الانتحار وسلوكهم الفعلي. وبقدر ما يتعلق الأمر بالدين والاكتئاب، فإن العلاقات معقدة للغاية، لكن التأثير الصافي هو أن هناك، كما ذكرنا، ارتباط عام بين التدين العالي وانخفاض الاكتئاب.

الذهان ومشكلة الشيطان

الذهان هو «ضعف جسيم في الأداء النفسي، بما في ذلك فقدان البصيرة الذاتية والتواصل مع الواقع، كما هو موجود في الاضطرابات العقلية التي تنطوي على الهلوسة والأوهام» (Lazarus & Coleman, 1995). أكثر الأمراض الذهانية شيوعاً هو الفصام، والذي يصيب شخصاً واحداً من كل 200 شخص. على الرغم من أن هذا المصطلح يعني - حرفياً - «انقسام العقل»، لا ينبغي الخلط بين الفصام واضطراب تعدد الشخصية، وهو مرض عصبي فصامي قد يتحول فيه المريض من شخصية إلى أخرى، كما في المثال الأدبي الشهير للغاية للدكتور جيكل والسيد هايد. ينطوي الفصام على تفكير غير متماسك، وغالباً ما يكون الكلام غير المترابط، وقد تبدو المشاعر «مسطحة» أو غير مناسبة، والأداء الاجتماعي ضعيف، ولا يهتم المصاب بنفسه، والهلوسة والأوهام شائعة. تعتبر الأمراض الذهانية بشكل عام أكثر خطورة من الأمراض العصابية (اضطرابات القلق ومعظم أشكال أمراض الاكتئاب)، وأكثر صعوبة في العيش معه، وغالباً ما يكون المصابون

بها أقل قدرة على العمل بشكل طبيعي في العمل والعلاقات الاجتماعية من الذين يعانون من الأمراض العصابية. من المحتمل أن تكون العوامل البيولوجية والعوامل العصبية النفسية أكثر أهمية في التسبب في الأمراض الذهانية، والضغط أقل أهمية نسبياً، مما هو الحال مع الأمراض العصابية.

المشكلة الصعبة التي تواجه معظم الأطباء النفسيين في مرحلة ما من حياتهم المهنية هي كيفية تحديد متى يكون المعتقد أو التجربة ذهاني أو اعتقاد ديني حقيقي أو وهمي (Littlewood & Lipsedge, 1989; Loewenthal, 1999).

مشكلة فصامية أفروكاريبية

عندما ينظر الآخرون إلى المشاعر الطبيعية على أنها مرضية

ينتشر مرض الفصام بين الأفروكاريبيين في المملكة المتحدة والولايات المتحدة الأمريكية، مقارنة بانتشاره بين المجموعات الثقافية الأخرى في المملكة المتحدة والولايات المتحدة الأمريكية، ومقارنة بانتشاره بين الأفروكاريبيان في البلدان الأفريقية والكاريبية. أشار Littlewood & Lipsedge 1989 إلى أنه قد يكون من الصعب تشخيص علم النفس المرضي في الغرباء ثقافياً. لاحظوا أن العديد من حالات الفصام بين الأفروكاريبيين في لندن لها «نكهة دينية». من الممكن أن تؤدي «الأعراض» الدينية أحياناً إلى الإفراط في تشخيص مرض الفصام بين الأفروكاريبيين ((Loewenthal & Cinnirella, 1999b). على سبيل المثال، يعتبر الإيمان بامتلاك الروح أمراً معيارياً في العديد من المجتمعات. لكن المريض الذي يصر على أنه تم سحره، ويعاني من آلام في المعدة بسبب عرافة وضعها عليه عدو، قد يعتبره طبيب نفسي غربي مصاباً بالبارانويا أو الفصام.

أحد الأمثلة قدمه Fulford 1999، إذ وصف رجلاً أمريكياً أسوداً محترفاً يبلغ من العمر 40 عاماً، يدعى «Simon»، وهو محام، من خلفية معمدة. كان هذا الرجل قد مر بتجارب نفسية عرضية، والتي اعتاد

أن يناقشها مع مستشاره الديني، وهو رجل استشاره حول أحداث وقرارات الحياة الكبرى. كان منزعجاً للغاية منذ أن رفعت مجموعة من الزملاء دعوى قضائية ضده. الشكوى لا أساس لها من الصحة، لكن محاربتها ستكون مكلفة للغاية ومحفوفة بالمخاطر. أخذ يصلي عند مذبح أقيم في غرفة معيشته في المنزل. اكتشف أن الشموع التي أشعلها لمرافقة صلاته كانت تقطر الشمع على إنجيله، وشعر أن الكلمات التي تميز الشمع لها أهمية خاصة. معظم الناس الذين أظهر لهم هذا الكتاب المقدس لم يتأثروا، لكنه أصر على القول بأن الكلمات المميزة لها رمزية خاصة، وأنه تم اختياره وتمييزه من قبل الله كمسؤولية خاصة. شعر أيضاً أنه غالباً ما تنقطع أفكاره عن طريق «إدخال الأفكار» المفاجئ من مصدر أعلى. أفاد Fulford أنه عرض حالة Simon في عدد من الندوات التدريبية، وطلب من أزواج من المتدربين العمل بالتعاون لتقديم التشخيص. الأكثر شيوعاً كان التشخيص بالفصام أو الاضطراب العاطفي الفصامي. وعندما سُئلوا عما يعتمد عليه التشخيص، أجاب معظم المتدربين بأن هناك أعراضاً واضحة من الدرجة الأولى لمرض الفصام، وهي الإدراك الخادع للمعنى في أصوات شموع الشمع بالتنقيط. هناك عرض آخر محتمل تم اقتراحه من خلال «أفكار الإدخال». يمضي Fulford في وصف كيف أن تجارب ومشاعر Simon الدينية منحته القوة للمضي قدماً والقتال والفوز بالدعوى. لقد شعر بأنه مبرر، واكتسب الثقة في مكافحة العنصرية، وتعززت مكانته كمحام، وازدهرت ممارسته القانونية. واستمرت تجاربه الدينية. واستخدم بعض الأموال التي حصل عليها من الدعوى لإنشاء مؤسسة خيرية. بدأ العمل من أجل المصالحة بين المسيحية والإسلام. عندما تم الكشف عن هذه

التكملة لقصة Simon، تراجع معظم المتدربين عن تشخيصهم السابق، مما يشير إلى أنه ربما كان شكلاً حميداً من الفصام أو تجربة دينية تكيفية؟ يستطيع Fulford أن يجادل بأن مخططات التشخيص الأقدم ستسميه مصاباً بالفصام، لأنه يعاني من أعراض من الدرجة الأولى لمرض الفصام، أو اضطراب فصامي عاطفي. ومع ذلك، فإن دليل التشخيص الحالي للجمعية الأمريكية للطب النفسي (DSM–IV) يسمح بالتمييز بين «الأعراض» والتجربة الدينية، ولكي يتم التشخيص بموجب هذا المخطط، يجب أن يكون هناك تدهور في بعض مجالات السلوك الأخرى، مثل العمل أو العلاقات الاجتماعية أو الرعاية الذاتية. لم يظهر Simon مثل هذا التدهور. يوضح مثال Fulford مدى سهولة تفسير السلوك والمعتقدات الدينية على أنها علامات على الجنون.

قد تبدو المعتقدات الدينية غريبة، وقد تُظهر الجنون. المعتقدات الأكثر إثارة للاهتمام لموضوعنا الحالي هي المعتقدات في الأرواح الشريرة والشياطين وما شابه ذلك. في كثير من الثقافات، في الواقع، قد يُنظر إلى الأرواح الشريرة أو الأرواح الشريرة على أنها سبب للضرر، بما في ذلك المشاكل الصحية الجسدية والعقلية (Lewis, 1971; Dein, 1996; Bainbridge, 1997). في سويسرا، درس Pfeifer 343 مريضاً خارجياً في عيادة للأمراض النفسية. يعتقد أكثر من الثلث أن مشاكل صحتهم العقلية قد تكون ناجمة عن تأثير الأرواح الشريرة، ووصف هذا بأنه «عبودية غامضة» أو «جلسة»، وقد سعى ما يقرب من الثلث للحصول على المساعدة من أجل النجاة من خلال الصلوات الطقسية وطرد الأرواح الشريرة. في إسرائيل، لاحظ Youngnan et. al. 1999 أن الإيمان بالعوامل الروحية كأسباب للأمراض العقلية والجسدية كان

معيارياً بين المهاجرين الإثيوبيين. ومع ذلك، كان يُنظر أيضاً إلى العوامل البيئية والشخصية على أنها من أسباب الاضطراب. الأسباب الروحية للاضطراب كانت «زار» (حيازة الروح) واللعنات والعين الشريرة. ومن المثير للاهتمام، في دراسة Youngman et al. الدراسة، الإثيوبيون الذين تمت مقابلتهم كانوا يعتقدون أن الأعراض المرتبطة بالاكتئاب كانت أكثر خطورة من الأعراض الذهانية. كان يُنظر إلى هذا الأخير على أنه ناتج عن «زار»، ويبدو أنه لم يُنظر إليه على أنه مرض بشكل خاص. قال أحد المبحوثين، «لقد كنت معهم (زار) طوال حياتي».

إحدى القضايا الشهيرة التي تعود إلى منتصف القرن التاسع عشر تتعلق بـ Louisa Nottidge، من عائلة ثرية من شرق أنجلهان (Schwiese, 1996) كانت من خلفية مميزة ومهيمنة ثقافياً، وتسلط قصتها الضوء على الصعوبات التي قد يضطر المتحمسون المتدينون إلى مواجهتها، حتى بدون صعوبات أن يكونوا «غريبين». كانت متأثرة بقيمة أنجليكانية محلية متحمسة، وأصبحت وجهات نظرها غير تقليدية. تبعتها Louisa وآخرون للانضمام إلى طائفتها الدينية الألفهونية. قامت عائلة Louisa بتعقبها، وخطفتها، وشُهدت بأنها مجنونة على أساس أنها «ابعدت نفسها عن منزل والدتها.. لتتبع شخصاً... اعتقدت أنه هو الله القدير». تم حجزها في مصحة خاصة طلب مالكها من المفوضين في لونامي فحصها. كانت هناك عدة زيارات وتقارير عديدة عن Louisa في محضر اللجنة واتفقت اللجنة مع الأطباء أن لويزا كانت تعاني من «الهوس الديني». كانت في الحبس مكتئبة، لكن «... مشيت صعوداً وهبوطاً وهي تغني ما وصفته بمدح، مستخدمة أي كلمات غير مؤهلة للتفكير»، ومع مرور الوقت، ابتهجت، وتمكنت من الاتصال بالجماعة، الذين شنوا حملة من أجل إطلاق سراحها. تم الافراج عن المفوضين في لونامي، الذين أعلنوا أن «... آراءها غير العادية وغير المنطقية حول الدين... لا يمكن التوفيق بينها... مع سلامة العقل»، ولكن بصرف النظر عن آرائها الدينية، كانت تتمتع

بالكفاءة والهدوء. عادت للانضمام إلى الجماعة، وبدأت إجراءات ضد عائلتها بتهمة التعدي على ممتلكات الغير والسجن الباطل. سعى مجلس الدفاع عن الأسرة إلى فضح جميع الجوانب السخيفة وغير العادية وغير التقليدية للحياة في مجتمع الجماعة. فازت Louisa بقضيتها منذ أن أخبر القاضي الذي يرأس الجلسة المحلفين أنه ليس لديهم الحق في تقييد أي شخص «آمن وغير مؤذٍ»، بغض النظر عن آرائه الدينية. ومع ذلك، كان التعاطف الشعبي واضحاً مع عائلة Louisa، ومع القدر الهائل من التعويضات الممنوحة لها. لاحظ أن Louisa كانت تعتبر "كفؤة وهادئة وعقلانية" بصرف النظر عن آرائها الدينية.

جمع Peters et. al. 1999 الحجج القائلة بأن «مجموعات معينة من الناس لديهم تجارب مماثلة للأعراض الإيجابية للفصام» (ولا سيما الأوهام) «لكنهم يظلون أعضاء فاعلين في المجتمع، مثل أولئك الذين لديهم تجارب دينية عميقة (Jackson & Fulford, 1997)». وقارنوا أعضاء نوعين من الجماعات الدينية (الحركات الدينية الجديدة أو NRMs، والمسيحيين) مع الأشخاص غير المتدينين، والمرضى الذهانيين الذين يعانون من الأوهام. تم اختيار أعضاء NRM من مجموعة Hare Krishna و Pagan Order Druids. تم استخدام مقياسين للتفكير الوهمي في هذه الدراسة (والتي تضمنت عوامل مثل الاضطهاد والاعتقاد بالخوارق والتدين). فكانت النتائج والاستنتاجات الرئيسية من هذه الدراسة هي: (1) حصل أفراد من NRMs على درجات أعلى من المسيحيين وغير المتدينين في مقاييس الأوهام، وبالمثل لدى المجموعة المضللة الذهانية. وشمل ذلك مقياسًا لـ«الأعراض الذهانية... نادراً ما يتم تأييدها في السكان العاديين» (مخزون الحالة الوهمية، DSSI، Foulds & Bedford 1975)، و(2) كان أعضاء NRM أقل حزناً وانشغالاً بتجاربهم الوهمية مقارنةً بمرضى الذهان، و(3) لم يحرز المسيحيون درجات أعلى من

غير المتدينين في مقاييس الأوهام، مما يوحي بأن المعتقدات الدينية بحد ذاتها لا تفسر التفكير الوهمي. وأدت هذه النتائج لاستنتاج أن المعتقدات الوهمية في حد ذاتها لا تحتاج إلى أن تكون من أعراض الذهان، أو حتى «الفصام» (Claridge, 1994). مما يبين أن تشخيص المرض يجب أن يسترشد بالشكل بدلاً من المحتوى: «إنه ليس ما تؤمن به، ولكن كيف تؤمن به».

لقد رأينا أن الإيمان بامتلاك الروح أمر شائع جداً، وأن هناك تأثيران محتملان. أحدهما هو أن امتلاك الروح يمكن أن يُنظر إليه على أنه أمر طبيعي، وليس مزعجاً مثل أشكال الفوضى الأخرى. في بعض الأحيان قد لا يُنظر إليه على أنه مضطرب على الإطلاق. تأثير آخر هو أن المعتقدات الدينية «الغريبة»، بما في ذلك المعتقدات في امتلاك الروح، يمكن اعتبارها في حد ذاتها علامة على الاضطراب النفسي من قبل المتخصصين (الغربيين) الذين لا يشاركون هذه المعتقدات. دعونا لا ننسى، مع ذلك، أن هناك أمثلة لا حصر لها من الأمراض العقلية، والتي غالباً ما تكون ذهانية، حيث يلعب اعتقاد المريض بأنه متملك ومتألم من قبل قوى روحية خبيثة دوراً رئيسياً. في المربع أدناه، على سبيل المثال، يوجد تاريخ حالة يقدم توضيحاً حياً للرؤى الدينية لملاك مضطهد، بعد الحزن والشعور بالذنب بعد وفاة والد الشخص. يوضح وعي المعالجين واستخدامهم للتعابير الدينية للشخص.

> كان Ezra رجلاً في الرابعة والعشرين من عمره، متزوج، وكان تائباً يهودياً لمدة عامين. أحضره شقيقه إلى العيادة بسبب "السلوك الغريب". خلال الأشهر الستة الماضية، بينما كان منغمساً في دراسة الزوهار (النص الصوفي اليهودي الرئيسي). كان قد سمع أصواتاً، وكان لديه أحلام ظهر فيها والده الراحل كظهور أسود مهدد.

انخرط في ممارسات التقشف: كان يصوم كثيراً، ويرتدي ثياباً ممزقة، ويزور قبور الصديق (القديسون اليهود). أشعل شموع الطقوس على هذه القبور وفي المنزل. بعد ولادة طفلته الأولى، أصبحت هذه الممارسات أكثر حدة، وبعد أربعة أشهر أحضره شقيقه إلى العيادة وأدخله. بدا غير مهذب ولم يكن متجهاً تماماً إلى المكان والزمان. كان تعاونه ضئيلاً. وكان مكتئباً في مزاجه، لكن تفكيره الرسمي كان طبيعياً. أبلغ عن رؤى ملاك شخصي، وكذلك عن كوابيس ظهر فيها أبيه يرتدي ملابس سوداء ووجهه حزين ومتألم. بدأت هذه الرؤى والكوابيس بعد ولادة ابنته.

كان Ezra الأصغر بين ولدين من أصل شمال أفريقي. كان والده رجلاً هادئاً وحزيناً، بدأ الشرب في منتصف العمر، وأصبح مدمناً على الكحول بشكل مزمن. في المنزل، كان يشرب حتى النسيان، وينام في قبته. ذات ليلة، عندما كان Ezra في الخامسة عشرة ، ناداه ليحضر له كوباً من الماء. أحضر الماء، ولكن عندما طلب منه والده البقاء معه، رفض. في الصباح، تم العثور على الأب ميتاً. أصيب Ezra بالاكتئاب والشعور بالذنب، وألقى باللوم على نفسه في وفاة والده. بدأ في تعاطي المخدرات القوية. أقنعه شقيقه بالإقلاع عن المخدرات والانضمام إلى الجيش، وهو ما فعله. بعد عامين من الخدمة العسكرية، ترك الجيش وأصبح ملتزماً بالدين، وتزوج. صلى من أجل صبي يسميه على اسم والده. عندما ولدت فتاة، صُدم. بدأ يسمع صوتاً حدده على أنه ينتمي إلى ملاكه الشخصي. قال الملاك إنه بدلاً من حمايته، كان يعاقبه على الإهمال الذي أدى إلى وفاة والده. قال له الملاك أن يصوم، ويرتدي ثياباً ممزقة، ويزور قبور القديسين، ويمتنع عن العلاقات الجنسية، وأن يذل نفسه عموماً. ثم قد يغفر له.

في العلاج، اقترح المعالجون لـ Ezra أنه في القانون اليهودي، يحظر الحداد على قريب ميت لأكثر من عام. وقد قدروا أنه كان يبحث عن تجربة دينية منتشية تدل على أنه قد غفر له، وحاولوا تشجيع ذلك، على سبيل المثال من خلال مطالبتهم بإحضار صورة والده إلى الجلسات. كتب رسالة إلى والده يطلب فيه المغفرة، ونظر أيضاً باهتمام إلى صورة والده في جلسة علاجية، وبدأ يبكي. كما طلب المعالجون منه التحقيق مع الملاك: ما هي نواياه؟ ماذا كان اسمه؟ هل كانت حقا روح شريرة مخفية؟ في الجلسة الثالثة عشرة، حاول المعالجون، مع شقيقه الذي كان يمثل سلطة دينية، طرد روح الملاك. ومن خلال الطقوس، طلب الأخ من أحد المعالجين

قراءة صيغة من كتاب سحري صوفي، والتي استخدمها Ezra لاستدعاء الملاك. أثناء القراءة، بدأ Ezra بالتأرجح، وحرك جسده ورأسه بطريقة إيقاعية وقوية بشكل متزايد. أضاف أغنيته الخاصة من عبارة مكونة من مقطعين، وبدا وكأنه يدخل في نشوة وفجأة سكت وأخبر الآخرين أن الملاك حاضر. أخبر شقيقه الملاك أنه نيابة عن المحكمة الدينية، كان يأمر الملاك بالمغادرة، وعدم العودة مرة أخرى، لا للخير ولا للشر، ولا حتى للكشف عن الأسرار الصوفية. بدا Ezra مذهولاً ومرتبكاً بسبب علاقته الطويلة والمكثفة والمتناقضة مع الملاك. أوضح أحد المعالجين أنه منذ ذلك الحين، لم يكن للملاك الحق في إزعاجه لأن الملاك ينتمي إلى عالم آخر. قال الأخ، المتوتر والعاطفي، له أن يكمل طرد الأرواح الشريرة من خلال إطفاء الشموع. فعل Ezra هذا، وأعلن أنه رجل حر، تحت سيطرته. كان المعالجون يعتزمون تحويل الملاك من عدو عقابي، إلى حليف داعم للأنا. لقد أحبط شقيقه هذه النية، من خلال تصريحه بأن الملاك يجب ألا يعود مرة أخرى، للخير أو للشر ومع ذلك، في النهاية، كان الملاك يتصرف وفقاً لتوقعات المعالجين من خلال المعاودة، دائماً في دور الحليف.

Witztum et al. 1990a

دراسة أخرى تقدم أوصافاً مفيدة لامتلاك الروح لـ Ensinck & Robertson 1999. أجرت سلسلة من المقابلات بلغة أكسو في جنوب إفريقيا مع 62 مريضاً نفسياً أفريقياً وعائلاتهم. استخدم جميع المشاركين في هذه الدراسة خدمات الطب النفسي «الغربية»، وكانوا راضين بشكل عام، أو على الأقل هذا ما قالوه للمقابل، الذي تم تحديده على أنه قادم من المستشفى. واستخدم الكثيرون أيضاً: (1) المعاجون بالأعشاب، حيث كان هناك رضا عام هنا، و(2) المعالجون بالإيمان، وهنا كانت هناك مشاعر مختلطة، معظمها غير متأكد من الرضا، و(3) العرافون، حيث استياء واسع النطاق. كانت فئتا التصنيف الأصليتان الأكثر شيوعاً للاضطراب

النفسي هما: حيازة الأرواح الشريرة والجنون (انظر المربع أدناه). عادة ما يُنظر إلى مزيج من الأسباب النفسية والاجتماعية (الضغط) والأسباب الدينية (إرادة الله) والأسباب الأصلية على أنها تكمن وراء الاضطراب.

حالة من التملك الروحي

Patrricia طالبة تبلغ من العمر 23 عاماً، تعيش مع خالتها، عاملة منزلية. قالت الخالة إن مشاكلها بدأت عندما كانت تدرس لامتحان الرياضيات. خلعت ملابسها في الأماكن العامة وأعادها أفراد المجتمع إلى المنزل كما أصبحت مشوشة عندما كانت مريضة. قالت الخالة: "لقد ادعت أنها تعرضت للاغتصاب، ولكن تم استخدامها من قبل روح شريرة للقيام بأشياء شريرة". تم إدخالها إلى مستشفى للأمراض النفسية لمدة شهر تقريباً، وتم تشخيصها على أنها تعاني من اضطراب عاطفي ثنائي القطب (الهوس والاكتئاب). تعتقد الخالة أن سبب المشكلة هو السحر، لأن "هناك أشياء تتحدث بداخلها، تقول من أرسل الروح إليها"، و "السبب هو الغيرة، لا شيء غير ذلك" قيل أن السحر يشمل "القيام بالسحر، مثل خلط تربة القبور والنمل في الطعام". كما اعتقدت أن القلق ساهم في المرض. كانت الخالة غير متأكدة مما إذا كانت راضية عن العلاج في المستشفى. "المشكلة أننا لم نسأل عن اسم المرض، لأننا أميون، ولا نعرف الاسم الذي يخبرنا به الأطباء البيض. أخذنا كل شيء كأمر مسلم به. لا يعرف الأطباء البيض كيفية علاج الأمراض التي يسببها السود. الشيء الوحيد الذي يمكنهم علاجه هو مرض السل. يريد الروح الشريرة أن يخرج من الناس السود". بعد خروجها من المستشفى، نُقلت إلى عراف وأعطيت أدوية إضافية بما في ذلك مسهل ومقيئ، لكنها رفضت البقاء مع العراف وشرب الدواء. كانت الخالة غير راضية عن معاملة الإله. قالت: "المشكلة أن العرافين كاذبون، لأنه وعدت بإخراج الروح، لكنه لم يفعل ذلك قط. لا تزال تركض عارية بعد ذلك". ثم نُقلت إلى معالج ديني حيث مكثت لمدة شهر. لم يذكر اسم المرض. استخدم الصلاة والماء المقدس. ذكرت عمتها "قالوا إن الروح الشريرة خرجت منها، وخرج الخمسة جميعاً".

Ensinck & Robertson 1999

جنون

Sipho يبلغ من العمر ثلاثين عاماً، عاطل عن العمل، ويعيش مع والدته التي تعمل بالمراسلة. قالت والدته إنه انسحب من الناس، وبدأ يتحدث ويضحك عندما يكون بمفرده. أصبح خائفاً جداً، وأراد الهرب. كانت والدته تخشى أن يجري أمام سيارة. وتعتقد أن سبب مرضه هو تعاطي المخدرات، وتعتقد أنه تسمم بسبب المخدرات من قبل الأرواح الشريرة. كما تعتقد أن الأدوية تؤثر على عمل دماغه. مكث في المستشفى لمدة عشرة أيام، وتم تشخيص حالته بأنه يعاني من هلوسة كحولية.

قالت والدته إنها راضية عن العلاج في المستشفى. تم شرح المرض لها، وبعد العلاج توقف عن رغبته في الركض أمام السيارات. ومع ذلك، اعتقدت والدته أنه كان هناك عدد قليل جداً من الممرضات لرعاية المرضى. قبل الذهاب إلى المستشفى استشاروا عرافاً، دفعوا له مبلغاً ضخماً من المال يصل إلى ثلث الدخل الشهري للوالدة. رآه العراف مرة واحدة فقط، وأعطاه دواء ليشربه ويغتسل به. كانت الأم غير راضية للغاية، وشعرت أن العراف قد خدعها وسرقها.

Ensinck & Robertson 1999

كان هذا القسم الخاص بالذهان فيما يتعلق بالدين مهتماً بشكل خاص بالعلاقات الممتعة بين المرض الذهاني والمعتقدات بامتلاك الروح. لقد رأينا أن هناك العديد من التأثيرات المهمة، وهي أن الإيمان بامتلاك الروح منتشر على نطاق واسع. قد يُنظر إليه على أنه سبب للجنون، لكن يمكن اعتباره حالة مستقلة عن الجنون. المعتقدات في حيازة الروح والنظريات المماثلة يمكن أن يتمسك بها الأفراد الذين يعملون بشكل طبيعي تماماً، وليست بالضرورة أعراض الذهان على الإطلاق. عندما يعتقد الشخص الذي يعاني من الخناق النفسي أنه تم الاستيلاء عليه أو اضطهاده من قبل قوى روحية خبيثة، فإن هذا أمر محزن للغاية ومشغل، وقد تكون الوسائل الدينية / الروحية مفيدة في تخفيف المعاناة.

مجمل

بحث هذا الفصل أولاً في النظرية والأدلة على الأصول المبكرة للمشاعر الدينية. ثم تم فحص بعض المشاعر الدينية المميزة: الرهبة الصوفية والثقة والإيمان وبعض العوامل المرتبطة بها. تم وصف النظرية الفرويدية والعلاقات بالموضوعات ونظرية التعلق. وتم فحص المشاعر السلبية، وخاصة الشعور بالذنب والعار والقلق والوسواس، وطرح السؤال عما إذا كان الدين قد يعزز هذه المشاعر السلبية، وحتى المرض الناتج عنها. وأخيراً، لجأنا إلى أشهر أشكال الأمراض النفسية: الاكتئاب والذهان، وتم فحص العوامل الدينية في التسبب بالاكتئاب وتخفيفه، كما تم فحص الذهان خاصة فيما يتعلق بالمعتقدات حول امتلاك الروح.

6

التأثير الديني

في هذا الفصل سـبحث بعض الطرائق التي قد يؤثر الدين من خلالها على السـلوك والتفكير والمشـاعر في المجالات غير الدينية بشكل صريح. نـدرس ثلاثة مجالات. أولاً، الأخلاق: هـل يمكن للدين أن يجعل الناس «أفضـل» أو «أسـوأ» من حيث الخـير اليومي؟ ثانياً، السـعادة والتعاسـة الشـخصية: كيـف يمكـن أن تسـهم جوانـب الديـن في الشـعور العـام بالرفاهية أو التعاسـة؟ وأخيراً، التعصب: هل يجعل الدين الناس أكثر أو أقـل تسـامحاً، أو أكثر أو أقل عنصريـة، أو أكثر أو أقل إنسـانية؟ وبالتالي، بشكل عام، هل الدين يجعل الناس أفضل، ويسعدهم؟

السيطرة الأخلاقية على السلوك

الأخلاق

ما هي الاخلاق؟ كيف تتصل بالدين؟ وما علاقتها بالسلوك؟ وبالتالي فإن السـؤال هو ما إذا كان الدين يؤثر على السلوك، وكيف يؤثر في ذلك، عن طريق الأخلاق:



تتضمن الأخلاق المعايير الأخلاقية للسلوك، وتقييم المقاصد والسلوك على أنه صواب أو خطأ، جيد أو سيىء. يمكن أن تكون المعايير الأخلاقية

متجذرة في التقاليد الدينية، ويمكن اعتبار القوانين الأخلاقية على أنها ذات أصل إلهي. لكن، بالتأكيد، في العالم الغربي، يمكن النظر إلى الأخلاق على أنها مستقلة عن الدين. الوصايا العشر من الكتاب المقدس هي من أشهر القواعد الأخلاقية، تأمر بواجبات دينية واضحة، مثل محبة وعبادة الله، وكذلك الواجبات الاجتماعية والمدنية، مثل عدم السرقة وعدم الزنا، والتأكد من أننا وأسرنا وموظفينا تأخذ إجازة أسبوعية من العمل. هناك أيضاً نداء من أجل ضبط النفس في التفكير: عدم حسد الآخرين على ممتلكاتهم وشركائهم. كان Brown 1965 وآخرون حريصين على التميز بين السلوك الأخلاقي والشعور الأخلاقي والتفكير الأخلاقي، إذ يمكن أن يكون كل واحد مستقلاً عن الآخر.

كانت Helen تنظر إلى صور حفلة زفافها. تم التقاطها من قبل مصور محترف، ومقابل أجر احترافي مناسب، زودها بألبوم من البراهين الذي أظهر التسلسل الكامل للأشياء التي حدثت، ويضم جميع الأصدقاء والأقارب الذين حضروا للحدث السعيد. وشملت رسوم المصور ألبوماً تذكارياً لها ولزوجها، يتكون من تكبيرات لمجموعة مختارة من الصور المختارة من قبل الزوجين. أرادت إرسال هدايا تذكارية لأصدقائها المقربين وعائلتها، ربما صورتين أو ثلاث صور لكل واحد، واحدة لصديقة أو علاقة مختصة، واحدة لها هي وزوجها، وواحدة لمجموعة من الأصدقاء أو الأقارب بما في ذلك الصديق أو القرابة المعنية. كانت مشكلتها أن الأسعار التي يتقاضاها المصور مقابل النسخ والتكبير كانت أعلى بكثير من الأسعار التي يتم تحصيلها من خلال خدمة توسيع التصوير المحلية. كانت هي وزوجها يعانون من نقص شديد في المال، وكانوا بحاجة إلى كل قرش للإيجار ومحلات البقالة. ومع ذلك، شعرت أنه سيكون من الأصدق طلب الرسوم البيانية للصور من خلال المصور. شعرت أنه سيكون من الغش أن يتم عمل نسخ أرخص

في مكان آخر، أخبرتها صديقتها ألا تكون سخيفة، وأن لا أحد يدفع تلك الأسعار الباهظة التي يتقاضاها المصورون. أخبرها والدها ألا تكلف نفسها عناء إرسال الهدايا التذكارية الفوتوغرافية للناس. قالت إن معظم الأشخاص الذين حضروا حفل الزفاف أحضروا كاميراتهم الخاصة على أي حال. إذا كانوا يريدون صوراً من المصور المحترف، فدعهم يدفعون مقابل ذلك بأنفسهم. لكنها اعتقدت أنه سيكون هناك أشخاص سيقدرون حقاً الهدية التي كانت تفكر بها: أجدادها، وصديق مسن، وابن عم شاب جاء من الخارج. كانت تعلم أنهم لم يحضروا الكاميرا الخاصة بهم، ولن يكون من المناسب مطالبتهم بالدفع مقابل الرسوم النهائية للصور. كانت تعلم أيضاً أن حفل الزفاف بالنسبة لكل منهم كان حدثاً كبيراً، كانوا يتطلعون إليه، وأنهم كانوا يخططون للمجيء منذ شهور. لقد تأثرت بشدة بمدى سعادتهم لها ولزوجها في النهاية، طلبت صورة واحدة متوسطة الحجم لكل منهم من المصور، تظهر مجموعة من الأصدقاء أو الأقارب. كانت تأمل ألا يعتقدوا أنها كانت لئيمة؛ لكن إذا فعلوا ذلك، فإنه أفضل من معرفتها بأنها خدعت المصور.

في المثال أعلاه، كان لدى Helen مجموعة من الخيارات. تراوحت من عدم القيام بأي شيء إلى إرسال مجموعات كبيرة من الصور الكبيرة إلى أعداد كبيرة من الأصدقاء والأقارب. كان عليها أن توازن بين المطالب والمشاعر المتضاربة، واتخاذ خيارات أخلاقية بشأن أخلاقيات العمل، والإفراط في الإنفاق، وإظهار التقدير، واحترام حساسيات أصدقائها وعلاقاتها والمصور. يمكن اعتبار سلوكها (ما فعلته في الواقع)، وتفكيرها (الذي تضمن تفحص جميع الإمكانات التي يمكن أن تفكر فيها، وتبريرها)، ومشاعرها، على أنها خيوط منفصلة ولكنها متشابكة، كما هو الحال في معظم المعضلات البشرية، حيث هناك صراعات بين كل الاحتمالات.

اقترح Brown 1965 أن السلوك والفكر والشعور (الأخلاقي وغير الأخلاقي) يكتسب بأنواع مختلفة من عملية التعلم: (1) يتم اكتساب السلوك من خلال التعلم الإجرائي، والذي يتجسد في حالة التدريب التي يتعلم فيها الحيوان أو الإنسان فعل شيء ما من خلال عملية المكافأة على السلوك المرغوب فيه، ولا توجد حاجة بالضرورة إلى المشاركة في اللغة: سيتعلم الجرذ الجائع شق طريقه عبر متاهة معقدة بمهارة متزايدة، للوصول إلى الطعام في النهاية، و(2) يتم اكتساب التفكير عن طريق التعلم المعرفي، والذي يتضمن غالباً (ولكن ليس دائماً) اللغة، ويتضمن دائماً عمليات التمثيل الرمزي والتجريدي، و(3) يتم اكتساب المشاعر من خلال الإشراط الكلاسيكي، وهي عملية يعتقد أنها خارجة عن السيطرة المعرفية، تقترن المنبهات غير السارة أو الممتعة بشكل حاد بحدث «محايد» محدد، وبعد ذلك هناك عودة مستمرة وغير قابلة للسيطرة للشعور القوي الناجم عن التحفيز، كلما تكرر الحدث المحايد سابقاً، ومثاله أحد الوالدين الذي يصرخ تحذيراً لطفل صغير، أو يسحبه للخلف، لأنه على وشك الركض في الطريق بعد الكرة، وهذا يسبب وخزات من القلق في المستقبل عند السير في الطريق، وفي بعض الأحيان قد تكون المشاعر مفرطة وغير مناسبة، كما هو الحال في رهاب المجال، عندما يشعر المريض بالرعب والشلل بسبب الذعر من فكرة الخروج من الأبواب. في هذا القسم من هذا الفصل، سوف ندرس بعض وجهات النظر حول الأخلاق، لمحاولة حل بعض الطرق التي قد يؤثر بها الدين على السلوك عبر الأخلاق.

التطور الأخلاقي

عند مناقشة النظريات حول تطور التفكير والشعور في الفصلين

الرابع والخامس، تم أخذ لمحة عامة عن نظريات Kohlberg و Freud. نعيد النظر في هذه النظريات بإيجاز، مع بعض النظريات الأخرى، في النظر إلى التطور الأخلاقي. كان الدافع الذي دفع Kohlberg هو عمل Piaget، لا سيما نظريته عن مراحل التطور المعرفي. كان Kohlberg قد شعر أن عمل Piaget الخاص في التطور الأخلاقي لا ينصف التغييرات في نوعية التفكير الأخلاقي التي حدثت في مرحلة الطفولة والمراهقة والرشد. اكتشف Piaget تحولاً مثيراً للاهتمام في نوعية التفكير الأخلاقي في مرحلة الطفولة. وفي المربع أدناه وصف نوع من معضلة piaget التي طُلب من الأطفال مناقشتها.

كانت والدة Ann تمتلك مجموعة جميلة من الخزف الصيني تم تخزينها في كابينة ذات واجهة زجاجية. لقد حذرت Ann من عدم إحراج الخزف من الكابينة. لا ينبغي اللعب بها، لأن والدتها ستكون مستاءة للغاية إذا تم كسر أي قطعة. كانت هي تتوق للعب بالخزف، وذات يوم بينما كانت أمها مشغولة في الطابق العلوي، أخذت بهدوء بضع قطع من الحزف لتنظر إليها. ثم شعرت بإغراء اللعب بها قليلاً. فجأة سمعت وقع أقدام على الدرج. كانت والدتها تنزل. بسرعة، أعادت الخزف. ولأنها كانت في عجلة من أمرها، سقط كوب واحد وانكسر.

كانت والدة Joan تمتلك أيضاً مجموعة خزفية جميلة تم تخزينها في خزانة ذات واجهة زجاجية. كما حذرت ابنتها من عدم إخراج الخزف من الحزانة للسبب نفسه. ومع ذلك، في أحد الأيام كان هنالك بعض الزوار المميزين وقررت الوالدة اخراج الخزف تكريما لهذه المناسبة. بعد ذهاب الزوار، قالت إنها تعتقد أنه يمكن الوثوق بابنتها لتنظيفه وإعادته إلى الخزانة. كانت Joan سعيدة، وجففت بفخر كل قطعة بعد أن غسلتها والدتها، ووضعت كل شيء على صينية، وحملته بحذر نحو الحزانة. بعد ذلك فقط اندفعت القطة تحت قدمها، فتعثرت وتم كسر جميع الكؤوس الستة.

من كان أكثر شراً، Ann أم Joan؟

كانت أ. Joan أكثر شراً لأنها كسرت أكواب أكثر مما فعلت Ann.

كانت ب. Ann أكثر شراً لأنها عصت والدتها. لم تكن Joan شريرة لأنها كانت تحاول المساعدة وتم كسر الأكواب عن طريق الصدفة.

Piaget 1932

عـادةً ما يعطـي الأطفال الأصغر سـناً، الذين تقل أعمارهم عن سـبع سـنوات، إجابـات من النـوع أ، بينما يعطـي الأطفال الأكبر سـناً إجابات مـن النـوع ب. النوع الأول مـن الإجابة يتضمن الحكم على سـوء الفعل من حيث طبيعة نتائجه المادية. باسـتخدام هذا المعيار، سـيحكم الأطفال عـلى «القصص الطويلة» التـي تُروى على أنها نكات أو خيال كأسـوأ من «الأكاذيـب الصغيرة» التي تُقال للخداع عمداً، لأن تشـويه الحقيقة أكبر. سـيحكم الأطفال الأكبر سناً من حيث المعايير النفسية، المقاصد: الكذب أسـوأ مـن النكتـة أو الخيال لأن هناك نيـة للخداع. كان هـذا التحول من الأخلاق المتجانسة إلى الأخلاق المستقلة ملاحظة مهمة من قبل Piaget، وأرسى الأساس لملاحظات Kohlberg حول التغييرات في نوعية التفكير الأخلاقـي في مرحلة الطفولة والبلوغ اللاحقة. وكما وضح في الفصل 4، قـام Kohlberg بتفصيل سـت مراحـل في تطور التفكـير الأخلاقي، مع مرحلتـين في كل مـن المستويات الثلاثة: ما قبـل التقليـدي، والتقليدي، ومـا بعـد التقليدي. ربـط Fowler فيما بعد مراحـل Kohlberg بمراحل تطور الإيمان. يهتم كل من Piaget وKohlberg وFowler بالتفكير، وقد يكون هذا مسـتقلاً تماماً عن السـلوك. كانت هناك دراسـات تجريبية عن

التفكير الأخلاقي، أظهرت أنه بشكل عام، أولئك الذين يكون تفكيرهم الأخلاقي على مستوى أعلى من المرجح أن يتصرفوا «أفضل» من أولئك الذين يكون تفكيرهم الأخلاقي في مستوى أدنى. قام Rest 1979 1983 بتطوير اختبار للتفكير الأخلاقي، وهو طريقة أبسط لتقييم مستويات التفكير الأخلاقي من المقابلات المطولة التي استخدمها Kohlberg. كانت الدرجات على المقياس ذات علاقة بالسلوك عند المراهقين والبالغين (Blasi, 1980). على سبيل المثال، يميل أولئك الذين أدينوا بجرائم جنائية إلى الحصول على درجات أقل من أولئك الذين ليس لديهم سجلات جرائم جنائية.

كيف يرتبط اختبار Rest بالدين؟ يُظهر أعضاء الجماعات المسيحية الأصولية تفكيراً أخلاقياً أكثر تقليدية واستدلالاً أخلاقياً ما بعد التقليدي أقل من أعضاء الجماعات الدينية التي تشجع طرقاً أكثر مرونة وتجريداً للتعامل مع المادة الإنجيلية(Ernsberger & Manaster, 1981). من المرجح أن يكون المفكرون الأخلاقيون ما بعد التقليديون لاأدريون أكثر من انتمائهم إلى الدين. قد يكون هذا بالطبع انعكاساً للقيم الثقافية الليبرالية الإنسانية للمناخ الذي تصور فيه Kohlberg نظريته. وقد تم انتقاد عمل Kohlberg وRest حول التطور الأخلاقي، لا سيما على أساس كونه متحيزاً ثقافياً ومتحيزاً جندرياً. لا تحتوي مقابلات Kohlberg ولا اختبار Rest على طرق تسجيل النقاط التي تسجل فيها حساسيات النساء الخاصة تجاه مشاعر الآخرين درجة عالية (Gilligan, 1982). وجهات نظر Kohlberg حول الفروق بين الجنسين مدهشة ومثيرة للجدل بشكل خاص، لأنه خلص إلى أن النساء تميل إلى «التعثر» في مرحلة مبكرة نسبياً من التطور الأخلاقي، عندما يلعب النظر في مشاعر الآخرين دوراً مهماً

في الحكم الأخلاقي. وتعتقد Gilligan 1982 أن مثل هذه الاعتبارات يمكن أن تمثل مستوى أعلى من التطور الأخلاقي مما اقترحه Kohlberg. وقد حددت Gilligan المستويات والتحولات التالية للنساء: المستوى 1: التوجه نحو البقاء الفردي، يليه الانتقال الأول: من الأنانية إلى المسؤولية الفردية، والمستوى 2: الخير والتضحية بالنفس، يليه الانتقال الثاني: من الخير إلى الحقيقة، والمستوى 3: أخلاقيات اللاعنف، حيث ترفض النساء فكرة التضحية بالنفس باعتبارها تمتلك قوة غير أخلاقية لإيذاء الذات، فيصبح – الآن – تجنب التسبب بألم وإساءة استخدام السلطة اعتبارات مفرطة. ولا يبدو أن نظرية Gilligan قد تم استكشافها فيما يتعلق بالدين.

مثل رؤية Kohlberg للتطور الأخلاقي، تعرضت نظريات Freud للتطور الأخلاقي أيضاً لانتقادات بسبب التحيز الجندري. اقترح Freud أن الطفل يتعرف على صورة الوالد من نفس الجنس ويستوعبها. حدث هذا كطريقة لحل المشاعر القوية والمتضاربة للطفولة المبكرة. صورة الوالدين الداخلية هي أساس صورة الله وأساس الضمير. سلوك الأطفال الصغار جداً غير أخلاقي، ولكن مع تراكم الخبرة الاجتماعية مع القائمين على رعايتهم، فإن الطفل يستوعب سلوكه، ويكون قادراً على توقع ردود الفعل تجاه سلوكه، وتعديل السلوك وفقاً لذلك. تم وصف استدخال سلوك الآخرين، والقدرة على توقع ردود الفعل المحتملة على سلوكنا المقصود وتعديل نوايا السلوك، من قبل نظرائهم التنمويين الآخرين بالإضافة إلى Freud: التفاعلي الرمزي Mead 1934، ونظريات التعلم الاجتماعي مثل Bandura 1977. وقد تم اقتراح أن بعض أنواع التنشئة من المرجح أن ترتبط بتحكم أخلاقي أفضل في السلوك. لقد ثبت أن التحذير اللطيف، والتفكير، وانسحاب الحب يتماشى مع تنمية أقوى

للتحكم الأخلاقي في السلوك أكثر من العقاب الجسدي أو تأكيد القوة (Hoffman, 1970; Brody & Shaffer, 1982). وقد لاحظنا بالفعل أن الاستدخال أساسي لكل من النظريات الفرويدية للدين والأخلاق، وكذلك لنظريات العلاقات الموضوعية الحديثة في الدين. وكانت هناك دراسات تجريبية كمية على فرضية Freud «شخصية الأب» (الفصل 5)، ولكن العمل التجريبي الرئيسي على Freud وفرضيات أخرى حول الدين لم يكن كمياً. فقد اشتملت بشكل عام على الملاحظة السريرية. وبناءً على ما قيل عن الاستدخال، يتوقع المرء أن الظروف المرتبطة بالتحكم الأخلاقي الأفضل للسلوك قد ترتبط أيضاً بأسلوب أكثر صحة، وغير سلطوي، ومتسامح للديانة. هذا مع ذلك موضع تأمل.

ممارسات تربية الأطفال والدين

ما الذي نعرفه عن ممارسات تربية الأطفال من حيث علاقتها بالدين، وما هي آثار أنواع التنشئة على دين الرشد؟ هناك القليل من الأدلة المنهجية على كلا السؤالين. وهناك أيضاً بعض الملاحظات المثيرة للاهتمام. أفضل فرضية معروفة طرحت من Capps 1993، في مقال بعنوان «الدين وإساءة معاملة الأطفال: مثاليون معاً». يقتبس Capps عدداً من المصادر (المسيحية) التي تدعو إلى استخدام العقوبة الجسدية «لصالح الطفل». على سبيل المثال، ينصح Fugate 1980 في «ماذا يقول الكتاب المقدس عن... تدريب الأطفال»: «التأديب... لا ينبغي أبداً أن يقدمه الوالد الغاضب أو الانفعالي. إذا لم يستطع أحد الوالدين التحكم في نفسه، فعليه إرسال الطفل إلى غرفته لانتظار معاقبته. يوفر هذا الإجراء للوالد الوقت للتهدئة، ويتيح للطفل وقتاً للتفكير في العواقب القادمة

لأفعاله». اقترح Capps أن المصادر الدينية قد تشجع على استخدام العقاب البدني للأطفال، وأن استخدام العقاب الجسدي قد يكون أكثر احتمالاً في المنازل الأكثر تديناً. وهذا قد لا يكون هو الحال، فقد أجرى Steley 1996 مقابلة مع عينة من 120 بالغاً بريطانياً، وطلب منهم تذكر استخدام العقاب الجسدي من قبل والديهم، والنشاط الديني لوالديهم، فكانت الاستنتاجات الرئيسية لستلي: (1) لم تكن هناك علاقة بين تدين الوالدين الذي تم استرجاعه واستخدام العقاب الجسدي مع الأطفال دون سن الثالثة عشرة، و(2) كان الآباء الأكثر تديناً أقل عرضة لاستخدام العقاب الجسدي مع المراهقين (فوق سن الثالثة عشر)، و(3) عندما يستخدم الوالدان العقاب الجسدي، كان الأشخاص الأكثر تديناً هم أقل عرضة لاستخدام التواصل السلبي (الصراخ وقول أشياء ضارة)، وأكثر عرضة للتذكير بأن لديهم دافعاً لمصلحة الطفل، و(4) تم استدعاء الآباء الأكثر نشاطاً دينياً على أنهم يتمتعون بعلاقة أكثر إيجابية مع أطفالهم. وصورة مماثلة إلى حد كبير - أن العلاقات الأسرية في المنازل الدينية يتم الإبلاغ عنها بشكل إيجابي أكثر من العلاقات الأسرية في المنازل ذات النشاط الديني المنخفض أو منعدمة - يرسمها Brody et al. 1998 لعينة من 90 عائلة أمريكية من أصل أفريقي في المناطق الريفية في جنوب الولايات المتحدة، ففي هذه الدراسة، التي استخدمت أساليب المراقبة وكذلك أساليب التقرير الذاتي، ارتبط النشاط الديني العالي عند الوالدين بما يلي: (1) انخفاض مستويات الصراع بين الوالدين، و(2) علاقات أسرية أكثر تماسكاً، و(3) مشاكل أقل بين الأطفال المراهقين. مع ذلك، فقد تم استخدام العقاب الجسدي ولا يزال يستخدم باسم الدين. وقد طور Biale 1983 فرضية أن العقاب الجسدي قد يكون له

تأثير على إبعاد الشباب عن الدين. كان يعتقد أن الأولاد اليهود الصغار، المتزوجين في سن مبكرة جداً، من المحتمل أن ينضموا إلى حركة التنوير العلماني إذا تعرضوا للضرب. وقد بين Adorno et. al. 1950 على أساس دراستهم المنهجية للفرد التسلطي، أن الأساليب القسرية لتأديب الأطفال من المرجح أن تكون مرتبطة بالتسلطية، وبأسلوب «محايد» للتدين. وباختصار، تشير هذه الملاحظات إلى أنه في المجتمع الغربي المعاصر، وربما في أي مكان آخر، قد يرتبط النشاط الديني بعلاقات أسرية أفضل واستخدام أقل للعقاب الجسدي. عندما تُستخدم أساليب تأديب قسرية وغير سارة في السياقات الدينية، فمن المحتمل أن تكون التأثيرات على الأسلوب الديني والالتزام الديني سلبية.

الشخصية والدين: أطروحة Eysenck

لقد طور Eysenck نظرية مؤثرة في الشخصية، ووسعها لعمل تنبؤات حول العلاقات بين الشخصية والدين والأخلاق. ما هي تصوراته، وإلى أي مدى تم دعمها؟ افترض Eysenck أن هناك عدة أبعاد أساسية للشخصية (Eysenck & Eysenck, 1985): (1) الانبساطية، التي تشمل كلا من التواصل الاجتماعي والاندفاع، و(2) العصابية أو عدم الاستقرار العاطفي الذي يشمل القلق والاكتئاب وتدني احترام الذات والتوتر، و(3) الذهانية، التي تنطوي على عدم السيطرة على الاندفاع. وقد حدد العمل الحديث على الشخصية ما يسمى بعوامل الشخصية الرئيسية «الخمسة الكبار». وعلى الرغم من وجود اختلاف بسيط حول المكونات الدقيقة للخمسة، فإن الانبساط والعصابية موجودان دائماً تقريباً(Eysenck, 1998). ومع ذلك، فإن الذهانية ليست مرشح قوي،

بالإضافة إلى ذلك، هناك عدم يقين بشأن ما إذا كانت حقاً عاملاً أساسياً، أو ما إذا كان له علاقة بالاعتلال النفسي (الانحراف، أو السلوك المعادي للمجتمع). إذا نظرت إلى أمثلة عناصر «الذهانية» في المربع أدناه، فإن هذه الحجة الأخيرة تبدو قوية. المشكلة الأخيرة مع «الذهانية» هي أن مقاييس هذه السمة لا تصل إلى المعايير المطلوبة للمقاييس النفسية الجيدة والموثوقة (Francis, Brown & Philipchalk, 1992). وهناك عامل آخر في مقاييس Eysenck للشخصية وهو المرغوبية الاجتماعية، والتي يتم تقييمها من خلال ما يسمى بمقياس الكذب، والذي يقيم ميل الشخص لتقديم إجابات مرغوبة اجتماعياً: «أنا شخص جيد».

أمثلة من قائمة الشخصية لـ Eysenck واستبيان الشخصية

الانطوائية - الانبساطية

1. هل تفكر في بيع الأشياء أو مطالبة الناس بالمال من أجل الخير؟
2. هل تحب ذكر النكات ورواية القصص المضحكة لأصدقائك؟
3. هل تدخل في كثير من الأحيان في ازدحام لأنك تفعل أشياء دون تفكير؟

العصابية

1. هل أنت مزاجي؟
2. هل فقدت النوم كثيراً بسبب مخاوفك؟
3. هل تعاني من "العصبية"؟

الذهانية

1. هل تتناول أدوية قد يكون لها تأثيرات غريبة أو خطيرة؟
2. هل تفضل السير في طريقك الخاص بدلاً من العمل وفقاً للقواعد؟
3. هل تعتقد أن الزواج قديم ويجب التخلص منه؟

المرغوبية الاجتماعية

1. عندما كنت طفلاً، هل كنت تفعل دائماً ما قيل لك على الفور ودون تذمر؟

2. هل قلت أحياناً أكاذيب في حياتك؟

3. هل تضحك أحياناً على نكتة قذرة؟

(الإجابات المرغوبة اجتماعياً عن السؤالين الأخيرين هي "لا").

كيف يمكن أن ترتبط عوامل الشخصية هذه بالدين والأخلاق؟ استدعى Eysenck مفهوم الشرطية، السهولة أو الاستعداد الذي يصبح الفرد فيه مشروطاً، وتعلم الاستجابات العاطفية لمحفزات معينة. سيكون العقاب والتحذير أكثر فعالية مع الأفراد الخاضعين للإشراط. وقد وجد Eysenck دليلًا على أن المعتقدات الدينية كانت «عقلية رقيقة» بدلاً من «عقلية صلبة». وأشار إلى أن المواقف الرقيقة تنشأ نتيجة للتكيف. أدت سلسلة تفكيره إلى اقتراح أن الأفراد الذين يعانون من الانبساط - الانطوائيون - كانوا أكثر قابلية للتكيف، وأكثر ميلًا إلى تبني مواقف عقلية، بما في ذلك المعتقدات الدينية والأخلاقية. تضمنت أطروحات Eysenck حول الشخصية والدين أيضاً اقتراحات بأن أولئك الذين يعانون من الذهان سيكونون أكثر عرضة للاحتفاظ بالمعتقدات الدينية، كما هو الحال مع أولئك الذين ينتمون إلى العصابية (Eysenck & Eysenck, 1985). وبشكل أساسي: (1) الأكثر انطوائية سيكونون أكثر أخلاقية ودينية لأن لديهم محظورات مشروطة أكثر، و(2) أولئك الذين يعانون من انخفاض (الذهان) سيكونون أكثر تديناً وأخلاقياً لأنهم أقل اندفاعاً. وكلا هذين الاقتراحين - أن الأشخاص الأكثر قابلية للشرط، وأولئك الأقل في الذهان، سيكونون أكثر تديناً - يعني ضمناً

مجموعة من الارتباطات بين الشخصية والدين والأخلاق. إلى أي مدى يتم إثبات هذه الاقتراحات؟

على الرغم من أن بعض الأبحاث المبكرة وجدت ارتباطات منخفضة بين الانطواء والتدين، والعصابية والتدين، فقد ثبت أن هذا من صنع النوع. تميل النساء لأن يكن أكثر انطوائية وعصابية من الرجال، وأيضاً أكثر تديناً. عندما يتم تحليل الارتباطات بين الشخصية والدين بشكل منفصل للرجال والنساء، تختفي الارتباطات (Brown, 1987; Francis, 1993a; Lewis & Maltby, 1995). وأشار Eysenck 1998 إلى أنه بالإضافة إلى هذه النقاط، هناك القليل جداً من الأدلة على وجود عامل عام للإشراطية، أو على وجود علاقة بين سهولة الإشراط وتشكيل الاتجاه. وبالتالي، من الناحية التجريبية، لم يتم دعم الارتباط المقترح بين الدين وعوامل الشخصية الانطوائية والعصابية (التي من المفترض أن تكمن العقلية الرقيقة والإشراطية).

ومع ذلك، فإن انخفاض الذهان يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتدين (Lewis & Joseph, 1994). قد يكون هذا نتيجة لعامل المرغوبية الاجتماعية الكامن (Francis, 1992; Wilde & Joseph, 1997; Eysenck, 1998). تضمنت معظم الأعمال المتعلقة بالشخصية والدين قياس الاتجاهات والشخصية الدينية باستخدام اختبارات القياس النفسي، ثم البحث لمعرفة ما إذا كان هناك ارتباط أو علاقة مشتركة بين درجات الشخصية والتدين. يصعب تفسير هذه الدراسات لأنه من الصعب تقديم استنتاجات حول اتجاه التأثيرات. أكد Eysenck 1998 على الحاجة

إلى دراسات طولية وتجريبية لتوضيح علاقات السبب والنتيجة. ورداً على اقتراح إيسنك، قدم Lewis 1999a دليلاً تجريبياً على أن العلاقات بين الدين والذهانية المنخفضة ليست مجرد نتيجة فعلية للمرغوبية الاجتماعي. يمكن أن تشير الدراسات التي تم إجراؤها إلى مجموعة عامة من العوامل الشخصية والعوامل المتعلقة بـ «الخير». ولا يزال من الممكن أن تظل بعض جوانب نظريات Eysenck حول الدين والشخصية والأخلاق على جدول أعمال التحقيق.

الدين والضغط والكرب

في فصول سابقة، بحثنا في بعض الطرق التي يمكن أن يرتبط بها الدين والرفاهية. بعض الآثار قد تكون سلبية: فالدين - مثلاً - ربما يرتبط بالخجل والشعور بالذنب، مما قد يقلل من الرفاهية. لكن الارتباطات الإجمالية بين الدين والرفاهية تميل إلى أن تكون إيجابية(Bergin, 1983; Loewenthal, 1995; Worthington et al., 1996). والتأثير العام يخفي مجموعة من التأثيرات المحددة. وهنا، سيتم التركيز على ثلاث مجموعات من التأثيرات (تظهر أمثلة أخرى في الفصل 5): (1) قد يؤثر الدين في نوعية وكمية الضغط، والتي بدورها تؤثر على الرفاه والكرب، و(2) تقدم الجماعات الدينية مستويات عالية من الدعم الاجتماعي، والتي يمكن أن تحمي الأفراد من بعض أسوأ آثار الضغط، و(3) تتضمن عضوية الجماعة الدينية مجموعة من الأنشطة مثل الصلاة والدراسة والاستماع إلى الخطب المشجعة أو الملهمة، والتي قد تزود الأفراد بمجموعة من المعتقدات (الموارد المعرفية) التي قد تساعد أيضاً

في الحماية من بعض نواتج الضغط المريعة. كيف يمكن أن يؤثر الدين على نوعية وكمية الضغط؟ في أحد التحليلات (Loewenthal et al., 1997a, 1997b, 1998) تم اقتراح أن الأشخاص الذين يعيشون في مجموعات دينية تقليدية عانوا بشكل متكرر أكثر من الأحداث المجهدة البسيطة، مقارنة بالأشخاص الذين لم يكونوا مرتبطين بأي مجموعة دينية. كانت حياتهم مزدحمة، مليئة بالالتزامات، وكثير منها كان نتيجة مباشرة أو غير مباشرة لانخراطهم الديني. كان التردد العالي لهذه الضغوطات الطفيفة مرتبطاً بدوره بارتفاع معدل القلق الخفيف. قلق الناس كثيراً بشأن مواكبة كل الأشياء التي اضطروا إلى القيام بها (انظر الفصل 5). كان القلق الخفيف أكثر انتشاراً بين الجماعات الدينية التقليدية منه بين غير المنتمين إليها. من ناحية أخرى، كان الناس في الجماعات الدينية التقليدية أقل عرضة للمعاناة من أحداث تخريبية أكثر خطورة، مثل الطلاق أو العنف الأسري. وارتبطت هذه الأحداث التخريبية بدورها باضطراب اكتئابي كبير.

فباختصار، يمكن أن يؤثر الدين على أنماط الضغط، وهذا يمكن أن يؤثر على أنماط الضيق والاضطراب النفسي البسيط. يمكننا أن نقترح أن القلق البسيط هو اضطراب مرتبط بالحياة الدينية، في حين أن الاكتئاب الشديد هو اضطراب مرتبط بالعلمنة. والاقتراح الثاني الذي أردنا النظر فيه هو ما إذا كان الدعم الاجتماعي قد يكون سمة من سمات الجماعات الدينية. قد يساعد الدعم الاجتماعي في الحماية من بعض آثار التوتر. وفي المربع أدناه مثالين متناقضين.

كان Henry فتى بريطاني، تزوج من فتاة ألمانية، تدعى Ilse. كانوا سعداء للغاية معاً، لكنها لم تحب بريطانيا، وكان على استعداد للذهاب إلى ألمانيا. انتقلوا إلى ألمانيا ووجد كلاهما وظائف. عملت في إدارة الأعمال، والتي كانت تتمتع بها، وكانت تدفع جيداً. لم يكن Henry يتحدث اللغة الألمانية بطلاقة، ولم يكن لديه وقت للدراسة لأنهما احتاجا إلى مجموعتي الأجور لدفع ثمن الشقة. فعمل كبناء شبه ماهر، والذي وجده متعباً للغاية لأنه كان يعمل في وظيفة مكتبية قبل الانتقال إلى ألمانيا. بعد ذلك، ونتيجة للعمل اليدوي الثقيل، عانى من إصابة إجهاد متكررة واضطر للتخلي عن الوظيفة بسبب إصابته، وبسبب فقره الألماني، كان من الصعب جداً العثور على عمل بديل. نظر إلى الأيام الذهبية في بريطانيا عندما كان يتمتع بمهنة ممتعة وآمنة ومرموقة. لم يخف مشاعره عن زوجته، التي غضبت في هذه الأثناء لأنها كانت تدعم «عاطلاً عديم الفائدة». أصبحت الحجج أكثر مرارة، حيث أخبرته أنه إذا كان يعتقد أن بريطانيا رائعة جداً، فيمكنه العودة إلى حيث أتى. ذات ليلة، فعل ذلك بالضبط، بعد أن اقترض المال مقابل أجرة العودة إلى لندن. وبمجرد وصوله إلى هناك، بدأ البحث عن عمل، لكنه ظل عاطلاً عن العمل لفترة طويلة، فلم ينجح كان والديه متعاطفان، ويسعدان أن يعيش في المنزل. لكنه كان يخشى أن يكون العثور على عمل في المنطقة التي يعيشون فيها أكثر صعوبة كما شعر أيضاً بالعار لعودته إلى الدعم والحماية من والديه. لقد شعر أن حياته كانت في حالة من الفوضى وأنه كان شخصاً عديم الفائدة ويائساً.

...

كانت Eva، البالغة من العمر 62 عاماً، تدخل المنزل بصعوبة مع العديد من أكياس التسوق الثقيلة. كان يوماً قارس البرودة، وبينما كانت مشغولة، لم تلاحظ بقعة من الجليد، فانزلقت ولم تستطع الوقوف على ساقها اليسرى لقد كان كسراً معقداً، واحتاجت لبعض الوقت في المستشفى أصبحت قلقة للغاية بشأن كيفية تعامل زوجها وابنتها المعوقة على الرغم من أنها وزوجها كانا في الستينيات من العمر، إلا أن زوجها لا يزال يدير أعماله التجارية الصغيرة ويبقى خارج المنزل لساعات طويلة. كانت ابنتهما، مقعدة على كرسي متحرك، وكانت تعاني من صعوبات التعلم إلى حد ما، وتحتاج إلى رعاية على مدار الساعة. لم تتمكن أبداً من العثور على وظيفة مناسبة وكان من غير المرجح أن تتمكن من العيش

بشكل مستقل. Eva لديها ولدان متزوجان يعيشان بالقرب منها. وبينما كانت إيفا في المستشفى، تولى ابن واحد وزوجته مسؤولية اخته، فتم إرسالها لمتلقي الرعاية المؤقتة خلال النهار لأن زوجته لديها أطفال صغار ولا يمكنها التعامل مع شخص بالغ مقعد بدوام كامل. كانت الابنة سعيدة في المنزل الهادئ حيث كانت هناك أنشطة منظمة ومقدمو رعاية لطيفون وأصدقاء. وحتى عندما عادت Eva في النهاية إلى المنزل، استمرت الابنة في زيارة مركز الراحة بانتظام، وشعر الجميع أن جودة حياة الابنة والأم قد تحسنت من خلال هذا. أثناء غيابها، كان زوجها يتنقل بين منازل أبنائه لتناول العشاء كل مساء. أحياناً كان يأخذ الابنة لزيارة والدتها في المستشفى، وأحياناً كان يزور المستشفى بنفسه. عندما عادت إلى المنزل، كانت متحركة، ولكنها احتاجت إلى المساعدة في الأعمال المنزلية والطهي و لتسوق والعناية بابنتها وتجمع زوجها وأبناؤها وزوجات أبنائها والعديد من الأصدقاء والجيران حولها، كما كانت ممرضة المنطقة ومساعدتها المنزلية تأتي بانتظام لبضعة أسابيع. ذهب الناس للتسوق، وجلبوا وجبات مطبوخة، وأخذوا الابنة إلى مركز الرعاية، وساعدوها في المساء، وساعدوا في الأعمال المنزلية، وزاروا أيضاً Eva للحفاظ على رفقتها فشعرت بالقلق واليأس إلى حدٍ ما عندما أدركت لأول مرة كم ستكون عاجزة، وإلى متى. على الرغم من أنها استمرت في المشي بصلابة إلى حد ما وبعرج، إلا أنها تعافت في النهاية تقريباً بالكامل، لكنها كانت سعيدة بترك ابنتها تذهب إلى مركز الرعية كل يوم، وكانت ممتنة للعناية لعلاقاتها وأصدقائها، ولمؤسسات الرعاية الاجتماعية والرعاية الصحية (بعضها مرتبط بجماعات دينية)، سواء للدعم العملي، وللشركة، لإتاحة الفرصة للتحدث عن الأمور، والشعور بالمشاركة من عائلة ومجتمع بعد مرور حوالي عام على الحادث، قامت بتقييم وضعها. لم تكن تمشي كما كانت قبل وقوع الحادث، ولم يطرأ أي تحسن في الأشهر الأخيرة على الرغم من جهودها في العلاج الطبيعي. كان همها الأكبر بالطبع ابنتها. كانت تدير إلى حد ما دون أي مساعدة أكثر مما كانت عليه قبل الحادث، باستثناء أن ابنتها كانت تذهب الآن إلى مركز الرعاية كل يوم. لكن الحادث جعلها تدرك أنه من غير المحتمل أن تكون قادرة على

رعاية ابنتها لبقية حياتها. أصبحت حزينة جدا وقلقة، واستدعت معلمها. أخبرته أنها لا تستطيع أن تفترض أن أبنائها وبنات أبنائها سيكونون قادرين ومستعدين على رعاية ابنتها إذا «حدث أي شيء» لها ولزوجها. لم تكن تعرف ما إذا كانت ابنتها ستتكيف مع العيش بشكل دائم في مركز الرعاية، حتى لو كان هناك مكان لها. قالت إنها شعرت بعودة الاكتئاب الذي أزعجها بعد ولادة الابنة وتم تشخيص صعوباتها لأول مرة. تحسن الاكتئاب قليلاً في الجولة اليومية لرعاية الأطفال، لكنه ظل كمجموعة مغمورة من الأسئلة الغاضبة. لماذا فعل الله هذا بالناس؟ ما فعلته الابنة لتكون قادرة على المشي أو الاعتناء بنفسها أو الاستمتاع بالمتعة التي كانت متاحة للأشخاص ذوي الأداء الفكري الطبيعي. لن تعرف أبداً السعادة في العثور على شريكها في الحياة، وحب الرجل وإنجاب الأطفال. حاول حاخامها أن يقدم لها بعض الراحة، لكنه اقترح عليها إذا استمرت في الشعور بالإحباط، فيجب طلب المساعدة المهنية، ربما مستشار أو معالج أو شخص ما أوصى به طبيبها. أو يمكنها الانضمام إلى مجموعة دعم مجتمعية، والتي بدأت مؤخراً، لمقدمي الرعاية من البالغين. فكرت في هذه الاقتراحات وقررت أنها كانت تعيش مع مخاوفها لفترة كافية. لقد كانوا معها منذ أن كانت ابنتها طفلة، وأدى الحادث إلى تكرار الأمر مرة أخرى. ذهبت إلى مجموعة الدعم وعادت إلى المنزل وهي تبكي بعد الاجتماع الأول. كان زوجها قلقاً للغاية، لكنها قالت إن هذه كانت المرة الأولى التي تبكي فيها على ابنتها. شعرت بطريقة ما أن هذا البكاء كان شيئاً حاولت فعله، ولكن لم يحدث من قبل. إن مقابلة أشخاص آخرين يعانون من نفس الأعباء، ومقابلة أشخاص يمكن أن يشعروا بها، كان شيئًا لم تفعله من قبل، وبطريقة ما أطلق هذا البكاء ما كبت من سنوات عدة. واصلت الذهاب إلى المجموعة. بعد أسابيع قليلة بدأت تشعر ببعض الأمل بأن وضعها محتمل، ويمكن أن يحدث شيء في مستقبل ابنتها على المدى الطويل. في هذه الأثناء بدأت تشعر بأنها لديها حياة لتعيشها، من أجل نفسها، ولابنتها وزوجها، وبقية الأسرة المجتمع

Brown & Harris 1978; Champion & Aris 1988 1992

العناصر الرئيسية للدعم الاجتماعي هي: (1) الأشخاص الذين يعرفونك ويهتمون لأمرك، و(2) الأشخاص الذين يمكنك أن تثق بهم والذين يمكنك مناقشة مشاكلك معهم، و(3) الأشخاص الذين يمكنهم تقديم المساعدة العملية. إذا كان Henry ينتمي إلى كنيسة، على سبيل المثال، فقد يساعده التحدث إلى كاهن أو عضو زميل متعاطف، قد يساعده الأصدقاء في العثور على عمل. بعض دعم Eva جاء أو ربما جاء من عضوية جماعة دينية. اقترح عدد من الباحثين أن هذه الأنواع من الموارد - الدعم الاجتماعي العاطفي والعملي - متوفرة بشكل أكبر في المجموعات الدينية، وقد تساعد في تخفيف آثار الضغط. قد تكون النتيجة النهائية صحة نفسية أفضل إلى حد ما لأعضاء الجماعات الدينية (Prudo et al., 1984; Shams & Jackson, 1993; McIntosh et. al., 1993).

ثالثاً، هناك تأثيرات معرفية لعضوية الجماعة الدينية. قد يكون له أيضاً وظيفة منع الضغط، أو في بعض الأحيان قد تخلق أو تسبب التوتر والضيق. إذا كان Henry ينتمي إلى كنيسة، فيمكنه، على سبيل المثال، سماع الخطب أو قراءة النصوص الدينية التي قد تعزز إيمانه أو ثقته، واعتقاده بأنه يجب أن يبذل قصارى جهده ويثق في أن الله سيهتم بالأمور بالطريقة الأفضل في النهاية له. يمكنه أن يصلي من أجل أن يساعده الله في العثور على وظيفة وتحسين حياته الاجتماعية والعاطفية (إيجاد شريك أكثر ملاءمة في الحياة). قد يساعد ذلك في منحه القليل من الأمل. قد ترتبط هذه المعتقدات بنتائج أفضل للصحة العقلية لدى الأشخاص الذين يعانون من الضغط.



الشكل 7 العلاقات بين النشاط الديني والمعتقدات والمخرجات عند الأفراد تحت الضغط (Loewenthal, MacLeod et. al., 2000).

قد لا تكون الأفكار الدينية دائما معزية. أجرى Gilbert 1992 مقابلة مع آباء فقدوا أبنائهم في الولايات المتحدة الأمريكية (انظر الإطار)، فبين أن الدين قد يكون مصدر تعزية لهم. لكن بعض الآباء وجد الأفكار الدينية مزعجة أو لا معنى لها أو مثيرة للغضب. وبشكل عام، من غير المحتمل أن يكون الأخيرون أعضاء في الكنيسة، في حين أن أولون كذلك.

الدين كمصدر للآباء والأمهات

الآباء الذين وجدوا الأفكار الدينية مفيدة

"لا شك عندي، إذا لم نكن نعلم أن الله مسيطر، لكانت الأمور مختلفة جداً. أعتقد أنني كنت سأواجه صعوبة حقيقية".

"قبلت أن الله كان يعلم أن هناك شيئاً ما خطأ ولهذا ماتت. وكان يعلم أنه، مهما كان الخطأ، لا يمكننا التعامل معه، وهذه كانت إرادته".

"لقد أعطاني الله هذا لأنني أستطيع التعامل معه أكثر من الآخرين".

"يقولون أن هناك أسباباً تجعل الله يفعل كل شيء، كما تعلم. أعتقد أن هذا صحيح للغاية لأنني أحبه (الطفل الثاني، المولود بعد وفاة الأول) أكثر بكثير مما كنت سأفعل، لو كان ابننا الأول هنا".

"في ذلك الوقت اقتربت منه حقاً من خلال الصلاة، وفي ذلك الصيف بعد وفاتها استلمت منصب".

"أدركت أنه كان عليّ تغيير موقفي تجاه الحياة، وأنه كان عليّ أن أغفر لنفسي، وأغفر

لزوجي، وأحمد الله على أننا ما زلنا على قيد الحياة ... وأعتقد أنني التفت إلى الله أيضًا".

قال: من تلوم؟ وقلت: أنا ألوم الله، وقد تسبب في حدوث ذلك. وجعلني أدرك أنه لم يكن ذنب الله.

الآباء الذين لم يجدوا الأفكار الدينية مفيدة

"كان من الصعب جداً أن أكون قريباً من الله، وأردت نوعاً ما أن أبتعد، وأكون غاضباً ... في ذلك الوقت، شعرت أنني أريد أن أكون بعيداً عن الله بقدر ما أستطيع. افعل أشياء تجعله يغضب، هذا النوع من الأشياء، لأنني شعرت أنه أغضبني.

"أخبرني الكاهن أنني يجب أن أكون سعيداً، لأن لدي ملاكاً في الجنة ... كان أسوأ من لا شيء، كان الرجل حماراً".

"قيل: إنها إرادة الله ... وقلت: ما هو الخير الممكن أن يأتي من جعل زوجتي مريضة جداً وقتل طفلي؟ قيل: أنت لا تفهم الخطة دائماً، وقلت: أنا آسف، لكن لا توجد خطة نهائية لتبرير ذلك"، وقلت: "كان لدى هتلر خطة."

"أتذكر فقط الشعور بالإحباط ... بعض الناس، لديهم نوايا جيدة ولكنهم يفعلون الشيء المعتاد المتمثل في القدوم وإخباري أن هذه كانت إرادة الله وكل هذه الأشياء ولم أرغب في سماعها في ذلك الوقت".

"كان لدي واعظ يأتي عندما كان ابني يحتضر، أوه، كنت ستفكر! لقد شتمت هذا الرجل، كما تعلم، لأنه قال: نحن لا نفهم عادة لكنني، كما تعلم، ربما بشيء تقدر الأشياء أكثر ، أو شيء من هذا القبيل. لا أستطيع تذكر ما قاله. وأنا، أوه، لقد جننت من هذا الرجل! وقلت: اسمح لي أن آخذك إلى هناك وأريك هؤلاء الأطفال وهم مرفوعون بأذرعهم وشجاعتهم معلقة، وإذا كان من المفترض أن يجعلني هذا أقدر ذراعي أكثر، كما تعلم، إذا أرسل الله هذا الطفل هنا، فأنا أعتقد أنه سيئ! لا أعتقد أن الله سيرسل طفلاً إلى هنا ليجعلك أكثر تقديراً للأشياء ".

"عندما أخبرني الناس أنه الأفضل، هل تود أن تخبرني لماذا، ما هو الأفضل في ذلك؟ إنها للأفضل وفي يوم من الأيام ستعرف ما هي خطة الله لك وهناك سبب لكل هذا. حقا! لا يوجد سبب لهذه الاشياء. لا يمكنك إخباري أن هناك سبباً".

"لا أعتقد أن أياً منا يعتبر نفسه متديناً بشكل رهيب، لذلك لم يكن هذا شيئاً أعود إليه. لم يكن شيئاً يمكنني اعتباره شيء من شأنه أن يساعد في ذلك الوقت. ولكن بعد ذلك، حتى من قبل، لم يكن كذلك".

Gilbert 1992

التفسيرات الدينية - القائلة بأن الله كان سبباً لشيء ما - يمكن تقديمها لبعض الأحداث (Furnham & Brown, 1992; Loewenthal & Cornwall, 1993). وقد يتم تقديم مثل هذه التفسيرات بشكل متكرر أكثر للأحداث الرئيسية التي لا يمكن السيطرة عليها، مثل الأمراض التي تهدد الحياة. هذه التفسيرات هي نوعا ما سلاح ذو حدين فيما يتعلق بقوته الموازية. على سبيل المثال، قد يُلام الله على الأحداث السيئة، وقد يشعر الفرد بالغضب. وقد قام Pargament et al. 1990 بدراسة متأنية لسمات الدين المرتبطة بالنتائج الإيجابية للصحة العقلية بعد حدث حياة سلبي شديد. أكد هؤلاء الباحثون أهمية السمات المختلفة للتكيف والتي ليست دينية على وجه التحديد. على سبيل المثال، فإن التركيز على الإيجابي، فيما يتعلق بالوضع باعتباره فرصة للنمو، والحصول على الدعم الاجتماعي، كلها مرتبطة بنتائج إيجابية على الصحة العقلية. وطوروا عدداً من المقاييس لتقييم الجوانب المختلفة للتكيف الديني، وربما كانت هذه الدراسة الأكثر منهجية وصرامة لجهود التكيف الديني ونتائجها. والمقاييس تقيس الطرق التالية للتكيف الديني: (1) الروحانية، مثل «أسيطر على ما أستطيع، وأسلم الباقي إلى الله، استخدمت إيماني لمساعدتي في تحديد كيفية التعامل مع الموقف»، و(2) الأعمال الصالحة، مثل «أحضر الشعائر الدينية أو شارك في الطقوس الدينية، أعيش حياة أكثر محبة»؛ و(3) السخط، مثل «شعرت بالغضب من الله أو البعد عنه»، و(4) الترافع، مثل «أطلب معجزة»، و(5) التجنب الديني، مثل «صليت أو قرأت الكتاب المقدس لأبعد عقلي عن مشاكلي». والجوانب الدينية للتكيف التي ارتبطت بتحسين نتائج الصحة العقلية كانت: (1) الإيمان بالله العادل الرحيم، و(2) تجربة الله كشريك مساعد، و(3) الانخراط في الطقوس الدينية، و(4) البحث عن الدعم عن طريق الدين. ومع ذلك،

فـإن رؤيـة متاعب المرء كعقاب مـن الله، كان مرتبطـاً بنتائج أسـوأ للصحة العقلية، وهو اكتشاف تم تكراره عدة مرات(Pargament & Brant, 1998; Koenig et al., 1998). وتم تبيان أنه يمكن تشجيع الشعور بالذنب والعار في مجموعـات دينية. وقد يكون هـذا صحيحاً فيما يتعلق بالذنب(Luyten et al., 1998)، ولكـن لا يبـدو أنه صحيح للعار. كما سئل عـما إذا كان الذنب الدينـي و/أو العـار قد يقللان من احترام الـذات. لا يوجد دليل واضح على ذلك، ويرجع ذلك جزئياً إلى التأثيرات العلاجية للتسامح والقبول، والمشاعر الإيجابية التي قد تنجم غالباً عن الشـعور بالذنب أو العار (Watson et al., 1988a, 1988b, 1988c). وعـلى الرغم مـن أنه تم اقتراح وجود ارتباطات إيجابية عامة بين الدين والرفاهية، فقد رأينا للتو أن هناك آثاراً إيجابية وسلبية للدين على الرفاهية.

الدين والتعصب

يتنـاول هذا القسـم واحـدة من أكـبر المفارقات في علم نفـس الدين، وهـي في الواقـع ربـما أعظمهـا. جميع الأديـان الرئيسـية تدعي أنهـا تعلم الأخوة، والحب، والاحترام. والتعصـب يقصد به التصورات الازدرائية للمكروهين في المجـال الاجتماعي. إذ يُنظر إلى أعضاء الجماعات الأخرى عـلى أنهم أقل شـأناً، بل ليسـوا بـشراً، مثـل أعضاء الجماعـة الخاصة، ولا يسـتحقون التعاطـف، ويمكن اعتبارهم مسـتودعات للصفات السـيئة: الكسـل، والفجـور، والكـذب، والحماقـة، والعنـف، والغبـاء، والمكـر، والقسـوة. وقد حـدد البحث الكلاسـيكي عن التعصب لــ Adorno et al. 1950 عدة سـمات مرتبطة بالتعصب: التسـلطية (الميل إلى الفاشـية)، والتمركز الإثنـي، والمحافظة السياسـية والاقتصادية، ومعاداة السـامية.

وكانت جميعها مترابطة بقوة. وتم تعريف التمركز العرقي على أنه الولاء للمجموعة، بالإضافة إلى عدم الثقة والكراهية لأعضاء المجموعات الأخرى. المفارقة الكبرى هي أن هناك روابط متسقة بشكل عام بين مقاييس السلوك الديني ومقاييس التعصب: الأكثر تديناً هم عموماً الأكثر تعصباً (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975; Beit-Hallahmi & Argyle, 1997; Paloutzian, 1996).

حل Allport

عالج Allport هذه المفارقة في سلسلة من المنشورات (Allport, 1950, 1959, 1966; Allport & Ross, 1967). فبالاعتماد على تجربته في العمل ضمن دراسة الشخصية بحث علم نفس الدين بشكل عام، ومفارقة التعصب الديني على وجه الخصوص. وعند القيام بذلك، وضع نفسه ضد التفكير الحالي في المؤسسة العلمية، حيث كانت روح العصر معادية للدين ومناهضة لدراسته (انظر الفصل الأول). وفي عام (1950)، نشر Allport كتاب «الفرد ودينه»، وهو دراسة تضمنت مشاهدة متعمقة للبالغين الأمريكيين، بما في ذلك أعداد كبيرة ممن خدموا كجنود في الحرب العالمية الثانية، الذين عانوا من أهوال لم يكن يتصورها معاصروهم في الولايات المتحدة. وحدد Allport نسبة كبيرة من البالغين (حوالي 90 % من عينته) الذين شعروا بالحاجة إلى شكل من أشكال الدين. لم ينتسب معظمهم إلى مجموعات دينية منظمة. وعانى الكثير منهم من ضغوط كبيرة جداً، من تجارب الحرب، وكان Allport مهتماً بشكل خاص بكيفية تعامل الأفراد مع هذه التجربة. في هذا الكتاب طرح التمييز بين دين الطفولة، حيث يؤتمن الله على رعاية الفرد، ورعايته، وعائلته وأحبائه، بشكل جيد.

هذه الثقة الطفولية مناسبة بشكل عام في مرحلة الطفولة، لكن Allport اقترح أن البالغين ما زالوا يرعون هذا النوع من التدين في مرحلة البلوغ ويضطرون إلى غض الطرف عن المعاناة التي واجهوها. واعتبر Allport هذا الشكل من التدين على أنه غير ناضج. قد يتسم الأفراد المتدينون غير الناضجين بالرضا عن النفس، أو إصدار الأحكام، أو عدم التعاطف مع ضائقة الآخرين، أو الانشغال بالذات. والثقة الطفولية بأن الله سيهتم بشكل جيد، لا سيما فيما يتعلق بالنفس وبمجموعة الفرد، تواجه تحديات من خلال مواجهة المعاناة، ويجب مراجعة هذا الشكل من الإيمان. وبعض الردود المحتملة هي: (1) كيف يمكن أن يفعل الله هذا؟ أنا غاضب من الله، (2) لا إله، إذا كان هناك موجود، فلن تحدث مثل هذه الأشياء، (3) هذه الأشياء السيئة تحدث للآخرين، ولكن ليس لي، والحمد لله، ربما فعلوا شيئاً ليستحقون ذلك، نحن بمأمن، نحن أناس طيبون وسنكون بخير، (4) أنا لا أفهم هذا، لقد حدث هذا ولا بد لي من قبوله، لا يمكنني فعل الكثير حيال ذلك، (5) أنا لا أفهم هذا، قد يكون هذا ما يريده الله، لكنه بعيد عني، علي فقط أن أحاول أن أتحرك مع اللكمات، وأن أكون ممتناً للطف الآخرين، وأن أبذل قصارى جهدي لأشعر بالآخرين الذين يعانون وأفعل ما بوسعي لمساعدتهم. المجموعة الأخيرة من الردود هي سمة لما أطلق عليه ألبورت فلسفة ناضجة للحياة، والتي قد لا تكون دينية بشكل صريح. فالفرد الناضج متسامح مع الآخرين، متعاطف، غير منشغل بذاته، وقد يضع مطالب كبيرة على نفسه.

المشاعر الناضجة (1) متمايزة جيداً، و(2) ديناميكية في الشخصية على الرغم من طبيعتها المشتقة، و(3) منتجة لأخلاق متسقة، و(4) شاملة، و(5) متكاملة، و(6) إرشادية بشكل أساسي. سيتبين أن هذه المعايير

ليست سوى تطبيقات خاصة في المجال الديني لاختبار نضج الشخصية: مجموعة واسعة من الاهتمامات، والنظرة الثاقبة في الذات، وتطوير فلسفة الحياة التي تبنى بشكل مناسب (Allport, 1950).

من الواضح أن التحول من الدين غير الناضج إلى الدين الناضج لا يحدث بشكل منفصل عن التغيرات الأخرى. إنها سمة من سمات إعادة الهيكلة الشاملة للشخصية، والأسلوب المعرفي، ونمذجة العلاقات الاجتماعية والتوقعات الوجودية. وقد كان تمييز Allport بين الفلسفات (الدينية) غير الناضجة والناضجة أو النظرة إلى الحياة يثبت أهميته في محاولاته لكشف العلاقات بين الدين والتعصب. وفي كتاباته اللاحقة، تمت مراجعة مفهوم «الدين غير الناضج» تدريجياً واستبداله بمفهوم التوجه الديني الخارجي، في حين تم مراجعة مفهوم «الدين الناضج» واستبداله بمفهوم التوجه الديني الداخلي.

التوجه الخارجي: الأشخاص ذوو هذا التوجه يميلون إلى استخدام الدين لتحقيق غاياتهم الخاصة... القيم الخارجية دائماً ما تكون مفيدة ونفعية. قد يجد الأشخاص الذين لديهم هذا التوجه الدين مفيداً في مجموعة متنوعة من الطرق: لتوفير الأمان والعزاء، والتواصل الاجتماعي والإلهاء، والمكانة والتبرير الذاتي. إن العقيدة التي يتم تبنيها يتم تبنيها بشكل خفيف أو يتم تشكيلها بشكل انتقائي لتناسب المزيد من الاحتياجات الأساسية. من الناحية اللاهوتية، يتجه النوع الخارجي إلى الله، ولكن دون الابتعاد عن الذات.

التوجه الداخلي: يجد الأشخاص ذوو هذا التوجه دافعهم الرئيسي في الدين. الاحتياجات الأخرى، مهما كانت قوية، تعتبر أقل أهمية نهائية،

وهـي، بقدر الإمكان، منسـجمة مـع المعتقدات والتعليـمات الدينية. بعد اعتناق العقيدة، يسـعى الفرد إلى استيعابها واتباعها بالكامل. وبهذا المعنى يعيش دينه (Allport & Ross, 1967).

يمكنك عـلى الأرجح تخمين الخطوط العريضـة لاقتراحات Allport حـول الديـن والتعصـب مما قيـل حتـى الآن. يقـال إن الأفـراد ذوي التوجهات الخارجية يسـتخدمون دينهم لتحقيـق غايات تخدم مصالحهم الذاتية، ومن غير المرجح أن يقلقهم العثور على سمات إنسانية تختلف عن ثقافاتهـم، لأن العقيـدة التي يتم تبنيهـا «معتنقة بشـكل خفيف». وهكذا يتنبـأ Allport بعلاقـة عامة بين التعصب والديـن الخارجي. على العكس مـن ذلـك، يحاول الفـرد الموجه داخلياً اتبـاع العقيدة الراسـخة بالكامل، وإخضاع الاحتياجات الأخرى، كالأنانية. اقترح Allport علاقة عكسية بين التعصب والدين الداخلي. أما بالنسبة للعلاقة الشاملة التي تم العثور عليهـا تجريبياً بين التعصب والدين، فقد أوضح Allport ذلك من خلال اقـتراح رجحان التدين الخارجي، أو الأفراد المتدينين من الخارج. الأفراد النشـطون دينيـاً للغايـة هم أقـل تعصباً مـن المتدينين المعتدلـين، والفكرة هـي أن هؤلاء هـم على الأرجـح دينيون داخليـون. وقد تـم اختبار هذه الاقتراحـات تجريبيـا (Allport & Ross, 1967). ومن المهم أن تضع في اعتبارك أن التوجهات الدينية الخارجية والداخلية ليست «أنواعاً» متمايزة في الواقع، على الرغم من اسـتخدام Allport & Ross لمصطلح «النوع». في دراسـة Allport & Ross، لم يكـن هناك ارتبـاط بين البعدين: كان من الممكـن أيضاً أن يكونا مرتفعين معاً، أو منخفضين معاً، أو أحدهما مرتفع والآخر منخفض. ويرد في الجدول 9 عرض مبسط للنتائج الرئيسية.

الجدول 9 التحيز والتوجه الديني (Allport & Ross, 1967)

	خارجي عالي	خارجي منخفض
داخلي عالي	تعصب عالي	تعصب منخفض
داخلي منخفض	تعصب عالي	تعصب منخفض

النقاط المهمة في الجدول 9 هي أنه على الرغم من الشخص مرتفع الخارجي منخفض الداخلي يكون مرتفع التعصب، كما اقترح Allport، فإن أعلى مستويات التعصب قد أظهرها هؤلاء الذين كانوا على درجة عالية من الداخلي والخارجي، دعا Allport هؤلاء المؤيدين للدين بشكل إجرامي، والمتحمسين بلا تفكير بشأن أي اقتراح يتعلق بالدين. وقد قدم Batson et. al. 1993 لقرائه لمحة عامة رائعة عن البحث في التوجهات الدينية، وتمثل أحد اقتراحاتهم في دعوة القراء لقراءة العناصر من مقياسي التوجه الديني الداخلي والخارجي الذي استعمله Allport & Ross (انظر الإطار).

فقرات مقياسي التوجه الداخلي والخارجي

مقياس الخارجي

1. على الرغم من أنني أؤمن بديني، إلا أنني أشعر ان هناك أشياء كثيرة أكثر أهمية في حياتي.
2. لا يهم كثيراً ما أؤمن به طالما أنني أعيش حياة أخلاقية.
3. الغرض الأساسي من الصلاة هو الحصول على الراحة والحماية.
4. الكنيسة هي الأكثر أهمية كمكان لتكوين علاقات اجتماعية جيدة.
5. أكثر ما يقدمه لي الدين هو الراحة عندما يضرب الحزن والمصائب.
6. أصلي بشكل رئيسي لأنني تعلمت الصلاة.

7. على الرغم من أنني شخص متدين، إلا أنني أرفض السماح للاعتبارات الدينية بالتأثير على أموري اليومية.

8. إن أحد الأسباب الرئيسية لاهتمامي بالدين هو أن كنيستي هي نشاط اجتماعي متجانس.

9. أجد أنه من الضروري أحياناً المساومة على معتقداتي الدينية من أجل حماية رفاهي الاجتماعي والاقتصادي.

10. أحد أسباب كوني عضواً في الكنيسة هو أن العضوية تساعد في إبراز الشخص في المجتمع.

11. الغرض من الصلاة هو تأمين حياة سعيدة وسلمية.

مقياس الداخلي

1. من المهم بالنسبة لي قضاء فترات من الوقت في الفكر الديني الخاص والتأمل.

2. إذا لم تمنعني ظروف لا مفر منها، فأنا أحضر الكنيسة.

3. أحاول جاهداً أن أحمل ديني في كل تعاملاتي الأخرى في الحياة.

4. الصلوات التي أقولها عندما أكون بمفردي تحمل نفس القدر من المعاني والعواطف الشخصية التي أقولها أثناء الخسمات.

5. في كثير من الأحيان كنت مدركاً تماماً لوجود الله أو ،لوجود الإلهي.

6. قرأت مؤلفات عن إيماني (أو كنيستي).

7. إذا كنت سألتحق بمجموعة كسية، فسأفضل الانضمام إلى مجموعة دراسة لكتاب المقدس بدلاً من الزمالة الاجتماعية.

8. معتقداتي الدينية هي التي تكمن وراء توجهي الكامل في الحياة.

9. ديني مهم بشكل خاص بالنسبة لي لأنه يجيب على العديد من الأسئلة حول معنى الحياة.

Allport & Ross, 1967; Batson et al., 1993

يشير Batson et al. إلى أن مقياس الداخلي قد لا يكون تقييماً للدين الناضج بقدر ما يكون مجموعة متنوعة من التعصب، كما هو الحال في مفهوم Hoffer عن المؤمن الحقيقي، الـ«مستعد للتضحية بحياته من أجل القضية المقدسة... الذي يستمد إحساسه بالأمان من ارتباطه العاطفي

وليس من تميز قضيته» (Hoffer, 1951). وقد وجد Batson et al. أن هناك أدلة قوية لدعم فكرة أن العديد من العناصر الداخلية مرتبطة بالميل إلى رؤية العالم بالفئات المطلقة والصلبة. والمشكلة ذات الصلة هي أن الميل إلى الاتفاق مع عناصر التدين الداخلي يمكن أن يكون نتيجة عوامل الاستحسان الاجتماعي. فمن المرضي أن تظهر كشخص مخلص تكمن معتقداته الدينية وراء نهجه الكامل في الحياة، أو أن يصف المرء نفسه بأنه شخص منظم وصادق يفضل الانضمام إلى دراسة بدلاً من مجموعة اجتماعية. كما وجد Batson et al. 1978 و Batson et al. 1986 في الواقع أن مقاييس الرغبة الداخلية والاجتماعية كانت مترابطة، على الرغم من هذا لم يظهر بشكل دائم(Cooper-Green, 1998). واستعرض Hunt & King 1971 حالة المفاهيم الخارجية والداخلية بعد عدة سنوات من النشاط البحثي النشط، وتوصلا إلى أنه على الرغم من أن التدين الخارجي تم مفهمته بشكل جيد كمقاربة أداتية للدين، إلا أن كل من التعريف وقياس التدين الداخلي بقي غامضاً.

Batson

اعتقد Batson 1976 أن الفقرات التي تقيس التدين الداخلي قد تجتذب المتعصبين والمتحمسين الساذجين والمتقبلين الصارمين للعقيدة والأشخاص الذين يرغبون في الظهور بصورة جيدة، بدلاً من الشخصيات المنفتحة أو المتسامحة أو الناضجة. واعتقد أن السمات المهمة لمفهوم Allport الأصلي للنضج الديني بحاجة إلى إعادة دمجه في قياس التدين. وشملت هذه الميزات: الاستعداد لمواجهة المشاكل المعقدة، والاستعداد للشك وانتقاد الذات، والتأكيد على عدم الاكتمال،

لأن الديـن الناضج ينطوي على بحث مستمر. فطـور Batson عدداً من مقاييـس الديـن الفـردي، حيث تكـون معـالم التمييز الأصلي بـين الدين الناضـج وغـير الناضج بادية بحـدة: (1) البحـث يقيم التعقيد والشـك والـتردد في الديـن الفـردي، و(2) الوسـائل (الخارجيـة) تقيـم الديـن كوسـيلة لتحقيـق أهداف أخـرى تخدم الـذات، و(3) الغايـة (الداخلية) تقيـم الديـن باعتبـاره غاية نهائية في حـد ذاته، و(4) الخارجـي يقيم مدى تأثـير البيئة الاجتماعية الخارجية للفرد على دينه الشـخصي، و(5) الداخلي يقيـم المدى الذي يكون فيـه الدين الفردي نتيجـة للاحتياجات الداخلية لليقـين والقوة والتوجيه، و(6) الأرثوذكسـية تقيم مـدى الإيمان بالعقائد الدينية المسـيحية التقليدية. والمربع القادم يضـم بعض الأمثلة لفقرات من بعـض هـذه المقاييس. وإحدى السـمات الصعبة لهـذه المقاييس هي الفهم الـذي قدمـه Batson et. al. لقيـاس الخارجي. قالوا أن هـذا مكون من بُعد الوسـائل الخارجية، و«افترضوا أن الدين الذي كان اسـتجابة للتأثير الاجتماعي سيعكس توجه الوسائل الخارجية، لأنه من المفترض أن يكون مدفوعـاً بالرغبة في الغايـة الخادمة للذات من الاسـتحسـان الاجتماعي». تكمن صعوبة هذا الافتراض في أن جميع الأفكار الدينية مشـتقة في النهاية مـن مصادر خارجية (على الرغم مـن إمكانية العمل عليها وتعديلها أثناء جعلها خاصة). إن ما يقيسه المقياس الخارجي ليس مدى اختلاف الناس في مدى اشـتقاق أفكارهم من مصادر خارجية، ولكن إلى أي مدى يدرك الناس أن تطورهم الديني قد تأثر اجتماعياً. يمكن القول أن هذا لا علاقة له بالرغبة في الموافقة الاجتماعية.

أمثلة على فقرات من مقاييس الخارجية والداخلية والبحث

خارجي (الوسائل)

1. كانت الكنيسة مهمة جداً لتطوري الديني
2. يعمل ديني على تلبية احتياجاتي من الزمالة والأمن.
3. عمل بعض الناس كنماذج لتطوري الديني.

داخلي (الغاية)

1. من الضروري أن يكون لدي عقيدة دينية.
2. عندما يتعلق الأمر بالأسئلة الدينية، أشعر بأنني مدفوع لمعرفة الحقيقة.
3. أجد أنه من المستحيل أن أتصور أنني لست متديناً.

بحث

1. بينما أتطور وأتغير، أتوقع أن ينمو ديني ويتغير.
2. بالنسبة لي، الشك هو جزء مهم مما يعنيه أن تكون متديناً.
3. هناك العديد من القضايا الدينية التي ما زالت آرائي تتغير فيما يتصل بها.

Batson et al., 1993

كيف ترتبط هذه الجوانب المختلفة من التدين بالجوانب الأخرى للسلوك والتفكير؟ (1) الدين الخارجي والوسيلي يميل إلى أن يكون مرتبطا بالتعصب وضعف الصحة النفسية، و(2) ارتبط التدين الداخلي والغائي ببعض مؤشرات الصحة العقلية الجيدة، وبالتجربة الدينية والصوفية، ولا توجد له علاقة أو علاقة سلبية مع التعصب، ومع ذلك، فإن المقاييس السرية للتعصب تظهر علاقات أقل وضوحاً مع التدين الداخلي، و(3) ارتبط البحث بقياسات التعقيد المعرفي، وكذلك المساعدة، وعلاقة سلبية ضعيفة مع التعصب.

والاستكشـافات الأخرى لتصنيف Batson تشـمل دراسة Falbo & Shepperd 1986 عـن الاسـتقامة الذاتية، إذ طورا تصنيفاً للاسـتقامة الذاتية من خلال تجميع جميع المشاركين في البحث (الذين كانت لديهم جميعـاً درجـة معتدلة مـن التديـن) في أربـع مجموعات، وفق مستوى ثقتهـم بالذات واحترامهم لذاتهـم. والمجموعات الأربـع كانت: (1) المنفتحون، المنخفضون في استقامة الذات والمرتفعون في تقدير الذات، و(2) اللاآمنـون، المرتفعون في اسـتقامة الـذات والمنخفضون في تقدير الـذات، و(3) المتكـبرون، المرتفعـون في اسـتقامة الـذات وفي تقديـر الـذات، و(4) الوديعـون، المنخفضـون في اسـتقامة الـذات وفي تقدير الـذات. اللاآمن والمتكبر حصلا على درجات أعلى في التدين الخارجي من المشـاركين الآخرين. وبعبارة أخرى، اتسقت الاستقامة الذاتية مع التديـن الخارجي، وكان المنفتحـون والوديعون أعلى مـن الآخرين في كل مـن التدين الداخلي والبحث. لذا فإن الاسـتقامة الذاتية المنخفضة تتماشـى مع التدين الداخـلي والبحث. لذلك تقدم هذه الدراسـة دعماً جيـداً لاقتراحـات Allport و Batson حـول الديـن والشـخصية. وفي الآونـة الأخـيرة، بـدأ الاهتمام بالتوجـه الديني يتحول إلى سـمات الأسـلوب المعـرفي والهوية. فالداخليـة تتميز بآراء ثابتـة حول القضايا الأخلاقيـة والدينيـة المؤيـدة دينياً وبإحسـاس قوي بالهويـة (Watson et al., 1998; Cooper-Green, 1998). كانـت مقاربـة Allport مفيدة في فهم بعض الطرق التي يرتبط بها الأسـلوب الديني الشخصي بالسـمات الأخرى للسـلوك والتفكير، وبين أن الدين «يصنع التعصب ويزيله على حد سواء»، ولذلك ننتقل الآن لإلقاء نظرة على منظور آخر حول كيفية صناعة الدين للتعصب.

نظرية الهوية الاجتماعية

طور Tajfel & Turner (Tajfel, 1970, 1978; Turner, 1987; Tajfel & Turner, 1986) نظرية الهوية الاجتماعية، وهي تتعامل مع كيف يميل الناس كأعضاء في مجموعة اجتماعية إلى رؤية أنفسهم على أنهم أفضل وأحق من أعضاء الجماعات الأخرى: تفضيل الجماعة الداخلية. ويقدم منظرو الهوية الاجتماعية وجهات نظر مهمة حول الدين والتعصب، لأن الجماعات الدينية هي بالطبع جماعات اجتماعية. يبدأون بالفكرة المألوفة أننا فخورون بالمجموعة التي ننتمي إليها. وهذا الفخر يتعلق بجانب من جوانب هويتنا، هويتنا الاجتماعية. قد نحتقر غير أعضاء مجموعتنا، الذين لا يشاركوننا هويتنا. وقد استكشف Hewstone et. al 1993 الطرق التي تكون فيها الهوية الدينية مهمة في تقييم المجموعات الأخرى، إلى جانب عوامل أخرى، لا سيما الهوية العرقية واللغة واحترام الذات. ولنظرية الهوية آثار ممتعة وغير سارة في سياق الدين. ولنبدأ بالأقل متعة، فكر في ما يحدث لتفسيرات سلوك الأشخاص. نحن نفهم ونوضح السلوك بشكل مختلف تماماً عندما نفعل ذلك «نحن» وأعضاء مجموعتنا، عن ما «يفعلون»، خاصةً إذا كانوا يشكلون تهديداً لنا. وأمثلة بارزة على ذلك في خطاب الليبرالية والإرهاب. نحن ومجموعتنا ومن نتعاطف معهم نناضل من أجل حقوق الإنسان الأساسية، من أجل إنهاء المعاناة، نحن مستعدون للتضحية بأنفسنا (وبالآخرين) لتحقيق هذه الغاية النبيلة، نرغب في التخلص من نير الظالم، ولدينا ما يبرر استخدام أي وسيلة للقيام بذلك، أما هم، ومجموعتهم، وأولئك الذين يهددوننا، فمجموعة من الوحوش اللاإنسانية، بلا قلب، بدون شرارة من الشعور الإنساني واللياقة، إنهم مستعدون لتعذيب وقتل الضحايا الأبرياء والضعفاء.

لسنوات عديدة، اهتم علماء النفس الاجتماعي بخطأ العزو الأساسي: الميل إلى تبرير سلوك المرء وإدانة الآخرين. يتم ذلك عن طريق إنتاج عزو «خارجي» للسلوك غير المرغوب فيه اجتماعياً من جانبنا: إنهم يضطهدوننا ولا يسمحون لنا بالعيش في بلدنا وممارسة ديننا بحرية، ولهذا نحن نناضل من أجل حريتنا. وفي المقابل عزو «داخلي» للسلوك غير المرغوب فيه من قبل الآخرين: هم مجموعة من الوحوش اللاإنسانية، بلا قلب، بدون شرارة من الشعور البشري واللياقة، لهذا السبب يرتكبون هذه الفظائع. هذا التحيز ينطبق على الناس في مجموعات، كما نرى من خطاب الليبرالية والإرهاب. أطلق Pettigrew 1979 على هذا «خطأ العزو النهائي»، وأظهر أنه ينطبق على الأشخاص في المجموعات الدينية بقدر ما ينطبق على الأشخاص في الأنواع الأخرى من المجموعات. وفي الآونة الأخيرة، قام Hunter et. al 1991 بعمل شبيه لبحث Pettigrew، فدرسوا الكاثوليك والبروتستانت في أيرلندا الشمالية، حيث تعيش كلتا المجموعتين في حالة صراع، معتبرين بعضهما البعض تهديد لرفاه وأمن الجماعة. وناقش Cairns 1982 بأن الهوية الدينية (البروتستانتية مقابل الكاثوليكية) هي أبرز الهويات الاجتماعية في إيرلندا الشمالية، متجاوزة أهمية الجنس والطبقة على سبيل المثال. بوحلول سن الحادية عشرة، يمكن للأطفال التعرف على أعضاء الجماعة والجماعة الخاصة بهم، باستخدام الاسم الأول وإشارات أخرى، ويهيمن الصراع في أيرلندا الشمالية على «النضال الذي لا ينتهي لتحقيق الهوية الاجتماعية الإيجابية. ويؤكد البحث عن التميز الإيجابي على الاختلافات الجماعية دون الاحترام المتبادل. وقد يؤدي الضرر الذي يلحق بالمجموعة الخارجية إلى تعزيز التميز النفسي الإيجابي». في الدراسة التي أجراها Hunter et. al، شاهد المشاركون في البحث عدة مقاطع

مـن لقطات من شريـط الأخبار، تظهر متغيرات الأحـداث الهامة في نزاع أيرلندا الشـمالية، وتضمن مقطعاً لبروتسـتانتي يهاجم المعزين الكاثوليك في جنازة باستخدام قنابل يدوية ومسدس آلي، ومقطع آخر يظهر مجموعة من الكاثوليك وهم يهاجمون سيارة تضم جنديين (بريطانيون، متحالفون رمزيـاً وسياسـياً مع القضيـة البروتسـتانتية)، باسـتخدام مجموعة متنوعة مـن الأسـلحة، وكان الجنود في سـيارة لا تحمل أية علامـات، وكانوا غير متجانسين، وتم جرهـم من السيارة ونقلهم بعيداً، وتجريدهم من ملابسهم وإطـلاق النـار عليهم في مؤخـرة الـرأس (Lewis, 1999b). التحليلات التـي أجراها .Hunter et. al لتفسـيرات البروتسـتانتيون والكاثوليكيون لهـذه السـلوكيات كانـت متوافقة مـع تنبـؤات Pettigrew حـول «خطأ العـزو النهائـي»، فعنف جماعة الفـرد يمكن الدفاع عنـه، ومن المرجح أن يُنظـر إليه عـلى أنه خارجي أكثر من كونـه ناتجاً داخلياً: إنه اسـتفزاز. بينما لا يمكن الدفاع عن العنف الذي تمارسـه المجموعة الأخرى، ويُرجح أن يُنظـر إليـه على أنـه ناتج داخلي وليـس خارجي: فهو غير مسـتفز من قبل الضحايا الأبريـاء، وهو نتيجة «السـيكوباتية» أو «إراقة الدماء». وتلعب العمليات المعرفية من النوع الذي وصفه Pettigrew وآخرون دوراً مهماً، ليس فقط في الحفاظ على الصراع، ولكن في جعل الموقف أسوأ. تتضمن العديد من النزاعات مواجهات عبر خطوط الانتماء الديني، وقد تكون التحيـزات المعرفيـة التـي ينطـوي عليهـا التبرير متورطـة في التعصب والقسـوة. ويمكن العثور على تحليل أكمل للتحيـزات المعرفية وآثارها في Brewin 1988، والقسـوة والحقـد في Berke 1990). وهنـا، ركزنا عـلى كيفية تورط الجماعـات الدينية، بحكم كونها جماعات، في التعصب والقسـوة.

قبل ترك هذا الموضوع غير السار والمهم للغاية، يجب وصف تحيز معرفي مهم: الاعتقاد بـ «العالم العادل»، وهو الميل إلى لوم ضحايا المحنة على مصيرهم، والاعتقاد بأن المشوهين، والفقراء، والمنكوبين هم بشكل ما دون المستوى، وهذا النقص المُدرَك هو سبب ونتيجة لمعاناة الشخص. اقترح Lerner 1980 أن الاعتقاد بـ «عالم عادل» يجعلنا جميعاً مضطهدين صغار ومتواطئين في الاضطهاد. وفي الواقع، يُنظر إلى الشخص الذي يعاني على أنه أقل شأناً وسيئاً ويستحق بطريقة ما مصيره، لمجرد أنه يعاني. وعندما أصف إحدى تجارب Lerner الأولى في المحاضرات، كان هناك مظاهر من الشك وعدم التصديق، ثم احتجاجات: بالطبع لن نفكر بهذه الطريقة! بين Lerner 1991 أن لدينا قدرة منافقة على العمل على مستويين: إصدار أحكام مروعة حول الأشخاص الآخرين الذين يعانون، وإنكار قدرتنا على إصدار مثل هذه الأحكام. كانت تجربة Lerner على فصل من طلاب علم النفس، كانوا جميعاً سيحصلون على اعتمادات للمشاركة في تجربة، حيث يتعلم أحد المتطوعين في الفصل شيئاً ما. ومع ذلك، سيتلقى المتطوعون صدمات كهربائية في كل مرة يرتكبون فيها خطأً في تعلمهم. وسوف يملأ باقي الفصل تقييمات المتعلم وأدائها. تطوعت فتاة لطيفة لتكون المتعلمة، وكان ينظر إليها على أنها تعاني بشكل كبير. هل كان الآخرون ممتنين؟ إذا كان الأمر كذلك، فإن لديهم طريقة غريبة في إظهار ذلك، لأن تقييماتهم للفتاة أظهرت أنهم لم يفكروا بها كثيراً. وعمل Lerner وزملاؤه نسخاً من هذه التجربة مع جميع أنواع الضوابط والمقارنات، وكان التأثير قوياً إلى حد ما. قال Lerner إنه لا أحد سيصدق ذلك، على الرغم من أن جميعها تظهر في الأساس أدلة على هذا النوع من التفكير. إذ يُنظر إلى الشخص المعذب عموماً على أنه أدنى

من بقية العالم المريح، للأسباب الموضحة أعلاه. كما بين أن هذا الاعتقاد يتم تعزيزه و/أو تفاقمه من خلال الآراء الدينية حول الخطيئة والعقاب. فيجب أن يكون الشخص المتألم سيئاً، وإلا فلن يعاني. ووجهة نظر بديلة هي أن معتقدات العالم العادل مستوطنة في الطبيعة البشرية، أو تحيز معرفي داخلي، أو معتقد ثقافي، يتم التعبير عنه في الدين، ولكن ليس بسبب الدين. بين الحين والآخر، تولي وسائل الإعلام اهتماماً بآراء شخص ما في موقع عام بارز و «أصولي» ديني. هل تتذكر الضجة الإعلامية التي أثارها مفتش الشرطة الذي قال إنه يعتقد أن ضحايا الإيدز يستحقون مصيرهم، أو من قبل الشخصية الرياضية التي اعتقدت أن الأشخاص المخطوفين قد يكونون قد ارتكبوا خطيئة ؟ اعتقد Atkinson 1993 أن مثل هذه الاتجاهات الدينية كانت متوطنة، وأدت إلى القصور الذاتي في التعامل مع أولئك الذين يعانون من المرض. ومن الجيد جداً للسلطات الدينية الرصينة مثل Maimonids (1967) أن تطرح أن الموقف الصحيح سياسياً (أو بالأحرى دينياً) هو التفكير أن معاناة المرء قد تشير إلى الحاجة إلى التحسن، ولكن يحظر على المرء أن يصدر أحكاماً بشأن معاناة الآخرين. فمع معاناة شخص آخر، يجب أن تكون الاستجابة المناسبة عادةً هي البحث عن طرق للمساعدة. لكن الاعتقاد بالعالم العادل يمكن أن يؤدي إلى الحكم والقصور والإدانة. وهكذا يمكن أن يؤدي اعتقاد العالم العادل إلى اللامبالاة تجاه معاناة الآخرين، والاعتقاد بأن مصيرهم مستحق. هذه هي سمات التعصب، وقد رأينا أن هناك حججاً مفادها أن الدين قد يعزز الاعتقاد بالعالم العادل، وحججاً أخرى مفادها أن الاعتقاد بالعالم العادل مستقل عن الدين، وحججاً ثالثة مفادها أن الاعتقاد بالعالم العادل يحرمه الدين.

ما هو الحال تجريبيا؟ أنا خلصت (Loewenthal, 1997) إلى أن العلاقات بين الدين والمعتقدات حول المرض والمعاناة تتفاوت حسب نوع المحنة ونوع الخلفية الدينية والتوجه. وقد جمع & Furnham Brown 1992 تفسيرات للمعاناة من المقابلات، ووجدا أن التفسيرات «اللاهوتية» من المرجح أن يتم تأييدها من قبل المتدينين أكثر من غير المتدينين، وكذلك من قبل المسلمين واليهود وليس من قبل الكاثوليك والبروتستانت. وتضمنت هذه التفسيرات اللاهوتية الإيمان بالعقاب الإلهي. وكانت التفسيرات اللاهوتية للمعاناة: أن يأتي الخير من الشر، ويظهر حقيقة الشر، وهو عذاب من عند الله، وهو جزء من خطة الله، وتختبر إيماننا بالله. ومع ذلك، فقد كان Furnham & Brown يبحثان في المعتقدات حول الكوارث الافتراضية. وفي دراسة أكثر رسوخاً لمرضات العلاج النفسي، بحث Lederach & Lederach 1987 في العلاقات بين التدين والمعتقدات حول أسباب وعلاج الأمراض العقلية، وفي هذه الدراسة، لم تكن الممرضات من الخلفيات الدينية أكثر عرضة لرؤية المرض العقلي على أنه سبب من الله، ومع ذلك، كن أكثر احتمالا من الممرضات الأقل تدينا لاعتبار التدخل الإلهي مهماً في عملية الشفاء. وأفادت مراجعة رئيسية أجراها Furnham & Procter 1989 عن وجود علاقات متضاربة بين مقاييس التدين وقياس معتقدات العالم العادل، مقياس Rubin & Peplau 1973 1975. وأظهرت بعض التقارير علاقة إيجابية، بينما أظهر البعض الآخر علاقة سلبية. ومع ذلك، فإن أعضاء الجماعات الدينية ذات النظم العقائدية الأكثر تنظيماً، مثل الكاثوليك واليهود، مالوا إلى تسجيل درجات أعلى في مقياس الاعتقاد بعالم عادل، كما كانت له مجموعة علاقات مع المقاييس الاجتماعية والديموغرافية

والاتجاه، على الرغم من أن Furnham & Procter كانا ينتقدان قيمته. واقتبسا من Lerner 1980 الذي اعتقد أنه استغل وجهة نظر «ساذجة للغاية» للواقع الاجتماعي. كما اعتقد Furnham & Procter أن هناك مجالاً لاستكشاف العلاقات بين التوجه الديني والاعتقاد بعالم عادل، على الأرجح مع فرضية البداية القائلة بأنه قد يرتبط بشكل إيجابي بالتدين الخارجي، وسلبي مع الداخلي و/أو البحث. ولا يزال يتعين التحقيق في ذلك. ومن الواضح أن الاعتقاد بعالم عادل هو تحيز معرفي غير مريح، ولكنه شائع، مما لا يجعل العالم مكاناً أفضل. وهل للدين دور في تعزيز هذه المعتقدات؟ النتائج معقدة ومختلطة، ولكن من المحتمل أن يكون الأسلوب الدوغماتي للتدين مرتبطاً بالاعتقاد بعالم عادل.

الدين والهوية

لقد نظرنا سابقاً في ما إذا كانت عضوية المجموعة الدينية متورطة في التعصب، وكيف يمكن ذلك. الجانب الأكثر إيجابية لعضوية المجموعة هو الإحساس بالانتماء، والانتماء الذي يحصل عليه المرء من مجموعة. يتطور هذا الشعور بالانتماء فور تشكيل المجموعة أو بعد الانضمام. وقد يرغب الأعضاء الجدد في إثبات أنفسهم من خلال العروض المتحمسة للالتزام بمعايير المجموعة المفضلة. وصف Codol 1975 هذا بأنه «الانصياع المتفوق للذات». قد لا يكون هناك انصياع متفوق فحسب، بل قد يكون هناك توافق متفوق مُدرَك: يرى العضو الجديد نفسه على أن أداءه أفضل بكثير من الأيدي القديمة. وقد يميز الأعضاء الجدد في الجماعات الدينية أنفسهم من خلال الالتزام الشديد بكل تفاصيل اللباس والسلوك التي يكتشفون أنها مهمة (Spiro, 1987). وقد يتصرف

الأعضاء «القدامى» المتحمسون حديثاً بهذه الطريقة أيضاً. كما قد تتضمن الحركات الإصلاحية والأصولية عروض جماعية للانصياع الفائق.

قدم Idler 1995 اقتراحاً آخر حول تطور الهوية الدينية: المعاناة الجسدية قد تزيد من الوعي الروحي. أجرى Idler مقابلات مع عينة من العملاء المعاقين من عيادة إعادة التأهيل. المشاركون في هذا البحث «يقدمون نظرة ثاقبة لمعنى الهويات بناءً على معايير روحية أو دينية» (انظر الإطار). اعتقد Idler أن هؤلاء المجيبون رأوا نمواً في حياتهم الروحية، وتعزيزاً وتطوراً لهويتهم الدينية، والتي برزت بشكل أكبر، «كنتيجة مباشرة لتقلص قدرتهم البدنية».

قد تؤدي الإعاقة الجسدية إلى تعزيز الوعي الديني والهوية الدينية

هناك روايات من المجيبين الذين شعروا أن عون الله أو دينهم غير كل شيء في حياتهم. ربما كانت أكثر القصص دراماتيكية عن الصحوات الدينية التي حدثت مباشرة نتيجة مرض أو إصابة مفاجئة

"لا أعرف ... شعرت بروحانية شديدة، كما تعلم بعد السكتة الدماغية. كان مثل هذا - كما تعلم - تجربة جميلة. أحصل على مثل هذا بين الحين والآخر ... كان لدي هذا الشعور بالراحة وأشعر أنني بحالة جيدة. لا أعتقد أنه يمكنك الشعور بذلك طوال الوقت. لا يمكننا أن نعيش في مثل هذا الشعور يومياً. شيء واحد، لقد توقفت عن القلق بقدر ما كنت معتاداً، وتمكنت من التخلي عن أشياء معينة لم يكن بإمكاني التخلي عنها من قبل. وكما تعلم، كنت أجلس وأبكي لأنني كنت سعيداً جداً ... إنها طريقة رائعة للشعور ... تعلمت أن أكون لوحدي. أشعر بالوحدة في بعض الأحيان، لكن يمكنني التعامل معها أكثر الآن. لذا فأنا أنظر إلى السكتة الدماغية على أنها نعمة ... من خلال هذه السكتة الدماغية بدأت أشعر بمزيد من الروحانية ".هذه كلمات امرأة بروتستانتية سوداء، تبلغ من العمر 51 عاماً، كانت كاتبة قبل جلستها. لا تزال مشلولة

جزئياً، وتتحدث بطريقة أخرى، تنظر إلى يديها، ولا تستطيع تحريكها. بدلاً من الندم على فقدانها للمهارات والقدرة على كسب لقمة العيش، تفكر في أولئك الذين أصيبوا بسكتة دماغية ولم ينجوا. وتقول إنها تشعر بأنها محظوظة لكونها على قيد الحياة، وتقول إن هذه التجربة أثرت حياتها.

كانت المرأة الأخرى التي رأت في مرضها نقطة تحول هي امرأة سوداء بروتستانتية تبلغ من العمر خمسة وثلاثين عاماً، أصيبت أيضاً بسكتة دماغية. "في الوقت الذي سبق إصابتي بالسكتة الدماغية، لم يكن لدي خبرة مع الله. تعلمت منه بجلطتي. حدث ذلك بالإيمان. تحدث معي القس وأصدقائي عن الدين. لم أكن جادة بشأن الدين. الآن آخذ الله على محمل الجد، بعمق. الناس في كنيستي يصلون من أجلي ويزوروني طوال الوقت. يتصلون بي ويقدمون لي الدعم.

كلتا المرأتين كان لهما بعض الصلة قبل مرضهما. كما أوضح أحد الرجال: "عندما تتغير حياتك بشكل جذري، أعتقد أنه إذا كان لديك أي تدريب أو خلفية دينية، فإنك تميل إلى اللجوء إليه، أو التفكير فيه، أو تجده أكثر تعزيزاً أو فائدة. بسبب إصابتي، أصبحت أكثر تديناً". كان هذا الرجل مصمم قماش بروتستانتي أبيض، يبلغ من العمر 52 عاماً، أصيب بالشلل بعد عملية سطو طعن فيها في ظهره.

Idler 1995

قد يعتمد أعضاء مجموعات الأقليات بشكل خاص على عضوية المجموعة الدينية لتقدير الذات والدعم الاجتماعي والرضا. وقد بين اقترح Jacobson 1997 أن الهوية الدينية بالنسبة للشباب الباكستانيين في بريطانيا هي مصدر مهم لتقدير الذات. وفي دراسته، ورد أن الشباب الباكستانيين يميزون بشكل حاد بين الدين والثقافة. لقد رأوا أن العديد من العادات تأتي من الثقافة وليس من الدين. والعادات التي تعتبر محمولة بالثقافة لا تعتبر واجبة، فورد عنهم: «معظم الأشياء التي نميل

إلى القيام بها هي الثقافة، وليس الدين. الدين هو الصلاة خمس مرات في اليوم، لتكون صالحاً، في حين أن الثقافة هي الزواج باللون الأحمر، والزيجات المرتبة. لذلك تزوجت باللون الوردي المذهل!»، و«الثقافة هي طريقة للعيش في المجتمع، والدين تعيشه بمفردك. أنت تفهم؟ ثقافتنا مثل - إذا كان لديك حفل زفاف، سيكون هناك زواج ديني - سيكون هناك القليل من الموسيقى، فقط هذا، لكن في طريقنا، إنها الابتعاد عن الدين - لديهم ليلة الحناء للفتاة، وليلة زيتية، هذه فقط ثقافة، عرف. هذا ابتعاد عن الدين». فكان للمشاركين في بحث Jacobson وجهة نظر مهينة «للثقافة»، عى عكس نظرتهم إلى الدين (الإسلام). الأولى لها صلة محلية فقط بباكستان، بينما الثانية لها صلة عالمية. الثقافة والعرق لها حدود قابلة للاختراق، بينما يقدم الدين حدوداً اجتماعية واضحة المعالم. يقولون: «كيف أصف الثقافة الباكستانية؟ لمسة من الإسلام والثقافة والتقاليد الهندوسية والسيخية، مع القليل من الإمبراطورية البريطانية في مكان ما هناك. شيء من هذا القبيل. إنه شيء يتعلق بهم الثلاثة»، «الثقافة الباكستانية متخلفة للغاية، أعني، أساساً لأنهم لا يتبعون الإسلام، هذا ما تدور حوله ثقافتنا، أجل، وهم يتلاعبون بالتقاليد، إذا كانوا سيتبعون الإسلام، فسيكون ذلك جيداً، لكنهم لا يفعلون ذلك، مجرد تقليد»، و«يمكن الوصول إلى الإسلام بسهولة أكبر مما هو عليه في الوطن، بسبب الكثير من التأثيرات الثقافية الخاطئة تماماً، وبالتالي فإن ممارسة الإسلام أسهل كثيراً هنا، كما لو عدت بالحجاب (غطاء الرأس الذي ترتديه النساء)، سأحصل على كل ضرب بالعصي من عائلتي». وهكذا يصبح الدين مصدراً إيجابياً وأساسياً للهوية، فيقولون: «كنت سأعرف نفسي، آمل أن أكون مسلم! هذه هي الطريقة التي أود أن يتم التعرف عليّها.

ليس كباكستاني أو بريطاني أو أي شيء. كمسلم»، و«أود أن أصف هويتي بأنها مسلمة، وباكستاني، لكن بعض الجسد في إنجلترا، لا لن أقول ذلك! سأقول فقط إنني مسلم، ولا يهم حقاً أي بلد، في نهاية المطاف، إنه دين حقيقي، ألا تحسبون ذلك؟»، و«أنا مسلم أولاً، يجب الترويج لذلك أولاً، هذا هو المهم، وليس حقيقة من أين أنت، لأن هذا يخلق أيضاً انقسامات، كما ترى، لأنه عندما تبدأ في الترويج لبلدانك، عندها سيبدأ الناس في التفكير، أوه نحن أفضل، لأننا من باكستان». رأى هؤلاء الشباب في الهوية العرقية مصدراً للصراع والانقسام. ومن المفارقات أنهم رأوا أن هويتهم الدينية تتغلب على هذا الانقسام. يُظهر حديثهم بوضوح كيف يمكن أن يكون أعضاء الجماعة الدينية المصدر الأكثر بروزاً للهوية الاجتماعية. ويمكن أن يكون هذا صحيحاً أيضاً بالنسبة لمجموعات الأقليات الأخرى (Griffith & Bility, 1996; Loewenthal & Cinnirella, 1999b).

وفي دراسة Griffith & Bility للمسيحية السوداء، قيل إنه «في مقابل الولاء الجوهري للمجموعة، غالباً ما يتم تزويد الأعضاء بالطعام والمأوى والملبس والأمان والبنية الاجتماعية وإحساس أكثر حدة بالهوية ونظام معتقد بسيط ولكنه متماسك. الرفاه الاجتماعي والمساعدة الذاتية الاقتصادية من الجوانب الشائعة للمجموعات السوداء. كل هذا يكتنفه الغموض الذي يكتنف طقوس المجموعة والنداء العاطفي الشديد الذي لا يمكن فهمه أحياناً للغرباء». وفي وصفهما لحركة الأب الإلهي، كانت فروع الحركة تسمى ممالك. وقد تخلى الأعضاء عن الروابط الأسرية القائمة لينم إعادة ولادتهم في الممالك. وتم تأكيد هويتهم الاجتماعية الجديدة من خلال وضعهم كملائكة. استقبل الوحي اسم كل ملاك: النجمة الصافية، صبر أيوب، أمينة مريم. هذه الأسماء «تمثل فصلاً واعياً

للفرد عن المجتمع غير الجماعي»، وارتباطهم بحياتهم الجديدة وهويتهم الجديدة. وقد شدد Ganzevoort 1998a 1998b على أهمية الهوية الدينية في التعامل مع الضغوط. واستناداً إلى صياغة Pargament، يقترح Ganzevoort أن هناك أربعة أبعاد مركزية متضمنة في التعامل الديني: (1) الأزمة والتعامل، و(2) الدين، و(3) الهوية، و(4) السياق. ولتوضيح ذلك، نقدم هنا حالة قدمها Ganzevoort.

وُلد بريند في أوائل الستينيات لعائلة من الطبقة المتوسطة العليا. كلا والديه متعلمان جيدًا. يتذكر السنوات السبع الأولى التي قضاها على أنها دافئة وقاسية، لكن العلاقات في عائلته لم تكن وثيقة. عندما أصبحت الأسرة أفضل حالًا من الناحية المالية، انتقلوا إلى منزل باهظ الثمن في حي جديد. الآن تم دفعهم على بعضهم البعض وأصبح الجو أكثر توترًا. بدأ والديه يتجادلان بانتظام، وأصبحت هذه الحجج عنيفة جسديًا. وقف بريند إلى جانب والدته، وحاول أيضًا التوسط. عندما كان في السابعة عشرة من عمره، انفصل والدا بريند، ورسب بريند في امتحانات نهاية العام كما عانى من مشاكل جنسية وطبية. بعد الانتهاء من المدرسة، أمضى عامًا في حالة اكتئاب. ثم أمضى عدة سنوات في السفر وتجريب دورات دراسية مختلفة وأخيرا بدأ العمل في متحف. منذ أن كان طفلاً صغيرًا، كان بريند مهتمًا بمسائل المعنى والدين. كانت جدته مهمة في هذا الصدد. بالنسبة لبريند، كانت ترمز إلى الحياة الروحية. مثل جدته، انضم إلى كنيسة ميتونايت الليبرالية. عندما كان يبلغ من العمر خمسة وعشرين عامًا، دعاه أحد الأصدقاء إلى قداس الخمسينية، وكان بريند معجبًا عندما رأى امرأة تُشفى من خلال الصلاة. بسبب مشاكله الطبية ورغبته في إيجاد حل، انضم بريند إلى هذه الكنيسة وظل مع هذه المصلين لعدة سنوات.

في النهاية، اكتشف بريند عدة جوانب من عقائد المجموعة لم يوافق عليها. علاوة على ذلك، لم يتم حل أي من مشاكله الطبية أو غيرها. ثم انضم إلى إحدى الكومونات التي قدمت السكن والمشورة للشباب المنكوبين. أصبح بريند مستشارًا. ومع ذلك، فشلت مشاكله الخاصة في حلها، وغادر. إنه يخطط لشغل مجال جديد للدراسة. وقد خضع لنفسه للاستشارة والجراحة، لكنه لا يزال ينتظر الراحة.

Ganzevoort 1998a

يعلـق Ganzevoort بـأن Berend هـو باحـث وليـس مؤمـن، وأنه يجد صعوبـة في إيجـاد المعنـى الدينـي في الحيـاة، وفي إعطاء معنـى لتاريخه: إنه يعيش مع نفس مجزأة. ويشـير Ganzevoort إلى أن السرد مهم في التعامل الديني. وبمصطلح Pargament، سرديته تظهر البحث عن المعنى بطرق تتعلق بالمقـدس. والهويـة الفرديـة والسـياق الاجتماعـي «مهمان بشـكل واضح في هذه العملية».

ننتقل - أخيراً - من الهوية فيما يتعلق بعملية التعامل، لنلقي نظرة أخيرة على الهوية فيـما يتعلق بالتعصب. عند النظر في تأثيرات عضوية المجموعة على صفات وتفسيرات السلوك، نفكر في بيان مفاده أن عضوية المجموعة يمكـن أن تعزز بعض أنواع التفكير المرتبطة بالصراعات بين المجموعات التعصبية بشـكل عام، والحرب، والقسـوة. علينا الآن أن نفكر في اقتراح يبدو متناقضاً. لقد تم اقتراح (مثلاً من Watson et al. 1998) أن التدين الداخـلي مرتبط بإحسـاس قوي بالهويـة، وهذا يفسر لماذا تلتـزم الداخلية بشـدة بالمعتقـدات المعتمدة، مثل التسـامح والاحترام و حـب الآخرين. ومن الجدير بالذكر أن Watson et al استـخدم مقياس الهوية على أساس Erikson (انظـر الفصـل 3)، بـدلاً من مقيـاس يعتمد على نظريـة الهوية الاجتماعية. ونظراً لأن التدين الخارجي لا يرتبط بمقاييس الهوية، ويرتبط بمقاييـس التعصب، فمن المؤكد أنه يبدو أن هناك المزيد من العمل اللازم لفهم ادعاء Allport بأن الدين يصنع التعصب ويزيله. كانت التوجهات إلى مقاربة الدين مفيدة إلى حد ما، ولكن عندما ننظر في نتائج هذه المقاربة، فيـما يرتبط بالنتائج المسـتمدة من نظريات الهوية، هنـاك بعض المفارقات. تتمثل إحدى المفارقات في مشـكلة أن الأشـخاص الخارجيين يُفترض أن يكونـوا متدينين لأن هذا يعطي إحساسـاً بالأمان والانتماء الجماعي، لكن

الخارجية لا تتعلق بمقاييس تحقيق الهوية. وهناك مفارقة أخرى تتمثل في أن هوية المجموعة قد تؤدي إلى خطأ العزو النهائي، وهو تحيز معرفي مرتبط بالتعصب، بينما ترتبط الداخلية الدينية بكل من الإحساس القوي بالهوية والالتزام القوي بالمعتقدات المعتمدة غير المتحيزة. نأمل أن يتم حل هذه المفارقات من خلال الفحص المستمر عن كثب والقياس الأكثر دقة للتعصب والهوية.

مجمل

تناول هذا الفصل بعض الطرق التي يمكن أن يؤثر بها الدين على السلوك والفكر والشعور بشكل عام. نظرنا أولاً إلى الأخلاق وكيف تتطور، والسؤال عن كيفية ارتباطها بالدين. وتم فحص الأسئلة حول ما إذا كان الدين يؤثر على ممارسات تربية الأطفال، وكيف يؤثر ذلك، وكيف يمكن لهذه الممارسات بدورها أن تؤثر على الشخصية والأخلاق. كما درس الفصل أيضاً الطرق التي يمكن أن يؤثر بها الدين على مستويات وأنواع الضغط، والطرق التي قد يخفف بها الدين من آثاره. وتم فحص العلاقات بين الدين والتعصب، مع التركيز بشكل خاص على الفكرة المتناقضة والمهمة التي مفادها أن الدين «يصنع التعصب ويزيله». وأخيراً، تطرقنا إلى بعض الجوانب الأكثر إيجابية بشكل عام للدين فيما يتعلق بالهوية.

7
استنتاج

بدأ هذا الكتاب بالقول إن علاقة الدين وعلم النفس مضطربة. هل هذه العلاقة في تحسن؟ الجواب هو نعم بالتأكيد. لقد خدم علم النفس بالتأكيد كأداة للانتقال إلى العلمنة، كوسيلة لتفسير مستبعد للدين. ويبدو الوضع الحالي إلى حد كبير كما لو أن علم النفس قد قرر أن الدين موجود ليبقى، وأنه سمة مهمة للنشاط البشري. وقد بحث هذا الكتاب في مجموعة من السلوكيات والأفكار والمشاعر الدينية، وفي بعض تأثيرات الدين على مجالات السلوك والفكر والشعور «غير الدينية» الأخرى. لقد حاولت تضمين أعمال عن الديانات غير المسيحية، وذلك لتجنب الاتهام بأن علم نفس الدين يتعلق فقط بعلم النفس المسيحي. وبدلاً من تكرار الاستنتاجات التي تم التوصل إليها في نهاية كل فصل، أود إلقاء نظرة عامة واختيار بعض السمات والاتجاهات الرئيسية في علم نفس الدين. من الواضح أن هذا الاختيار هو اختيار شخصي. وسأركز على ثلاثة مجالات أعتقد أن لعلم نفس الدين تطبيقات مهمة فيها:

(1) عند التعامل مع مشاكل الصحة العقلية، فإن الأطباء النفسيين وعلماء النفس والممرضات والأخصائيين الاجتماعيين والعاملين في مجال الرعاية الاجتماعية لديهم حاجة حقيقية للمعلومات حول الدين. ما هي الممارسات والمعتقدات التي تفضلها الجماعات الدينية

المختلفة؟ ما هو السلوك «الطبيعي» داخل المجموعة؟ كيف يمكن أن يرى شخص من خارج المجموعة السلوكيات والمعتقدات المعيارية؟ هل يمكن اعتبارهم مضطربين نفسيا؟ ماذا عن السلوكيات - مثل الصلاة - التي يُنظر إليها على أنها مفيدة وتعزية للناس تحت ضغط؟ متى وكيف يمكننا أن نتوصل إلى إجماع حول السلوكيات الجماعية الدينية الخطيرة والضارة؟ يمكن القيام بالكثير من العمل لتمكين المهنيين من فهم كيف ولماذا تُستخدم السلوكيات الدينية، وما هي آثارها. وهناك حاجة إلى كل من المعلومات والأبحاث، لتمكين فهم أفضل، واتصال أفضل، وممارسة أفضل بين المتخصصين في الصحة العقلية الذين يتعاملون مع عملائهم، ومع أسر ومجتمعات عملائهم.

(2) العلاقات بين المجموعات. يبحث هذا الكتاب في مسألة كيف يمكن للجماعات الدينية أن تتورط في التحيز والتعصب وما هو أسوأ. يمكن تقديم الأسباب الدينية كمبررات للحرب والاضطهاد. تنطوي الإبادة الجماعية دائماً على قضايا دينية، ويتم الترويج لها على أنها حرب مقدسة. وعشرات المواقع في العالم متورطة حالياً أو تم توريطها مؤخراً، مما أدى إلى مقتل الملايين، بوحشية القصوى. بينما أكتب، تملأ الفظائع المتنوعة في كوسوفو والقنابل في لندن عناوين الأخبار، بينما تفشل العديد من الأمثلة الأخرى في جذب انتباه وسائل الإعلام. السؤال الملح الأول لعلم النفس هو ما إذا كانت هناك طرق خاصة بالجماعات الدينية تستخدم لتعزيز العداء بين المجموعات. يجب فهم هذه الأمور، إذا كان لابد من التعامل مع هذه المشكلة، وهي واحدة من أكثر المشاكل فظاعة وانتشاراً في الوضع الإنساني. السؤال الثاني هو كيف يمكن استخدام الجماعات الدينية كأدوات لتعزيز علاقات

أفضل بين الجماعات. أظهر هذا الكتاب أن الدين قد يساعد بالفعل على تعزيز التسامح والرحمة والقيم الإنسانية بين الأفراد. هل يمكن عمل المزيد لاستخدام المجموعات الدينية لتعزيز تعليم وتقييم هذه السلوكيات والأفكار كمعايير جماعية؟

(3) العلاقات الشخصية. الصراع والعنف بين الأشخاص، والاعتداء العاطفي والجسدي والجنسي، كلها سمات للحياة البشرية نأمل جميعاً في التحرر منها. هناك مجال لعلم النفس في تعزيز فهم أفضل للأدوار التي يلعبها الدين، سواء في تأييد أو تبرير هذه السلوكيات، وفي المساعدة على الحد منها، وتحسين السلوك التعاطفي والمفيد بين الأفراد.

قد يكون أحد الردود على كل هذه هو التساؤل عن سبب حاجتنا إلى علم النفس حتى يحدث كل هذا. يحتاج الناس إلى الاستماع إلى بعضهم البعض، وأن يفهموا بعضهم البعض، وألا يكونوا عنيفين أو مسيئين، وأن يحترموا ويتصرفوا بشكل جيد مع بعضهم البعض، ومن ثم سيصبح العالم مكاناً أفضل. كل هذه الأشياء يؤيدها ويعلمها الدين ويفرضها القانون. كيف سيساعد علم النفس؟ يمكن أن يساعد علم النفس، باعتباره دراسة وفهم ما يفعله الناس بالفعل ويفكرون فيه ويشعرون به، من خلال إظهار أين نخطئ، وأين لا نرتقي إلى المثل العليا التي قد نود أن نعتقد أننا عليها. نحن لا نقوم بأفضل ما يمكننا، وأي شيء يساعد في إظهار كيف يمكننا القيام بعمل أفضل هو موضع ترحيب.

المراجع

The Hutchinson Encyclopaedia. 1994, Oxford: Helicon Publishing.

Adorno, T.W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D.J. and Sanford, R.N. 1950, The Authoritarian Personality, New York: Harper.

Allport, G.W., 1950, The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation, New York: MacMillan.

Allport, G.W., 1959 'Religion and prejudice', Crane Review, 2, 1–10.

Allport, G.W., 1966, 'The religious context of prejudice', Journal for the Scientific Study of Religion, 5, 448–451.

Allport, G.W. and Ross, J.M., 1967 'Personal religious orientation and prejudice', Journal of Personality and Social Psychology, 5, 432–443.

Argyle, M., 1958, Religious Behaviour, London: Routledge & Kegan Paul.

Argyle, M. and Beit-Hallahmi, B., 1975, The Social Psychology of Religion, London: Routledge & Kegan Paul.

Asch, S.E., 1955, 'Opinions and social pressure' Scientific American, 193, 31–35.

Atkinson, J.M., 1993, 'The patient as sufferer' British Journal of Medical Psychology, 66, 113–120.

Bainbridge, W.S., 1997, The Sociology of Religious Movements, New York and London: Routledge.

Ball, H., 1987, Why British Women Embrace Islam, Leicester: Muslim Youth Education Council.

Bandura, A., 1977, Social Learning Theory, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.

Barker, E., 1984, The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing? Oxford: Blackwell.

Barker, E., 1996 'New Religions and Mental Health', in D. Bhugra (ed.) Psychiatry and Religion: Context, Consensus, and Controversies, London: Routledge.

Barlow, S.H. and Bergin, A.E., 1998, 'Religion and mental health from the Mormon perspective', in H. G. Koenig (ed.) Handbook of Religion and Mental Health, New York: Academic Press.

Barnes, M., Doyle, D. and Johnson, B., 1989, 'The formation of a Fowler scale: An empirical assessment among Catholics', Review of Religious Research, 30, 412–420.

Bartholomew, K., 1997, 'Adult attachment processes: Individual and couple perspectives', British Journal of Medical Psychology, 70, 249–264.

Batson, C.D., 1976, 'Religion as prosocial: Agent or double agent?', Journal for the Scientific Study of Religion, 15, 29–45.

Batson, C.D., Naifeh, S. J. and Pate, S., 1978, 'Social desirability, religious orientation, and racial prejudice', Journal for the Scientific Study of Religion, 17, 31–41.

Batson, C.D., Schoenrade, P.A. and Ventis, W.L., 1993, Religion and the Individual: A Social–Psychological Perspective, Oxford: Oxford University Press.

Beardsworth, T., 1977, A Sense of Presence, Oxford: Alister Hardy Research Centre (Manchester College, now Westminster College, Oxford).

Beit–Hallahmi, B., 1989, Prolegomena to the Psychological Study of Religion, Cranbury, New Jersey, London, England, and Ontario, Canada: Associated University Presses.

Beit–Hallahmi, B. and Argyle, M., 1997, The Psychology of Religious

Behaviour, Belief and Experience, London and New York: Routledge.

Belgum, D., 1992, 'Guilt and/or self-esteem as consequences of religion', Journal of Religion and Health, 31, 73-85.

Berger, P. and Luckman, T., 1966, The Social Construction of Reality, Garden City: Doubleday.

Bergin, A.E., 1983, 'Religiosity and mental health: a critical re-evaluation and meta-analysis', Professional Psychology: Research and Practice, 14, 170-184.

Berke, J., 1990, The Tyranny of Malice: Explaining the Dark Side of Character and Culture, New York: Summit Books.

Bettelheim, B., 1983, Freud and Man's Soul, London: Chatto & Windus.

Bhugra, D., 1996, 'Hinduism and Ayurveda: Implications for managing mental health', in D. Bhugra (ed.) Psychiatry and Religion: Context, Consensus, and Controversies, London: Routledge.

Biale, D., 1983, 'Eros and enlightenment: Love against marriage in the Eastern European Jewish enlightenment', Polin, 1, 50-67.

Birtchnell, J., 1997, 'Attachment in an interpersonal context', British Journal of Medical Psychology, 70, 265-280.

Blackmore, S., 1993, Dying to Live: Near-Death Experiences, Buffalo, New York: Prometheus.

Bowlby, J., 1969, Attachment and Loss: Vol 1. Attachment, New York: Basic Books.

Bowlby, J., 1973, Attachment and Loss: Vol. 2. Separation: Anxiety and Anger, New York: Basic Books.

Bowlby, J., 1980, Attachment and Loss: Vol. 3. Loss, New York: Basic Books.

Bragan, K., 1977, 'The psychological gains and losses of religious conversion', British Journal of Medical Psychology, 50, 177–180.

Brewin, C., 1988, Cognitive Foundations of Clinical Psychology, Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum.

Brody, G.H. and Shaffer, D.R., 1982, 'Contributions of parents and peers to children's moral socialisation', Developmental Review, 2, 31–75.

Brody, G.H., Stoneman, Z. and Flor, D., 1998, 'Parental religiosity and youth competence', Developmental Psychology, 32, 696–707.

Brown, G.A., Spilka, B. and Cassidy, S., 1978, 'The structure of mystical experience and pre- and post-experience lifestyle correlates', Paper presented at the annual conference of the Society for the Scientific Study of Religion, Hartford, Connecticut, October 1978.

Brown, L.B., 1987, The Psychology of Religious Belief, London: Academic Press.

Brown, L.B., 1994, The Human Side of Prayer, Birmingham, Alabama: Religious Education Press.

Brown, J., in preparation, Beliefs and Crises, PhD: University of London.

Brown R., 1965, Social Psychology, 1st edtn., New York and London: Macmillan/Free Press.

Buckley, P. and Galanter, M., 1979, 'Mystical experience, spiritual knowledge and a contemporary ecstatic religion', British Journal of Medical Psychology, 52, 281–289.

Bufford, R.K., Paloutzian, R.F. and Ellison, C.W , 1991, 'Norms for the Spiritual Well-Being Scale', Journal of Psychology and Theology, 19, 56–70.

Cairns, E., 1982, 'Intergroup conflict in Northern Ireland', in H. Tajfel

(ed.). Social Identity and Intergroup Relations. Cambridge: Cambridge University Press.

Campion, J. and Bhugra, D., 1998, 'Religious and indigenous treatment of mental illness in South India – a descriptive study', Mental Health, Religion and Culture, 1, 21–29.

Campion, J. and Bhugra, D., 1997, 'Experiences of healing of psychiatric patients in South India', Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology, 32, 215–221.

Capps, D., 1994, 'Religion and child abuse: perfect together', Presidential address of the Society for the Scientific Study of Religion 1991, Pittsburgh, Pennsylvania, Journal for the Scientific Study of Religion, 31, 1–14.

Capps, D., 1997, Men, Religion and Melancholia: James, Otto, Jung and Erikson, New Haven and London: Yale University Press.

Cinnirella, M. and Loewenthal, K.M., 1999 'Religious influences on beliefs about mental illness in minority groups: a qualitative interview study', British Journal of Medical Psychology, in press.

Clark, J., 1979, 'Cults', Journal of the American Medical Association, 242, 279–281.

Clarke, P.B., 1988, 'Islam in contemporary Europe', in S. Sutherland, (ed) The World's Religions, 498–519, London Routledge.

Codol, J.P., 1975, 'On the so-called "superior conformity of the self" behaviour: Twenty experimental investigations', European Journal of Social Psychology, 5, 457–501.

Cohen, R.M., Nordahl, T.E, Semple, W.E., Andreason, P. and Pickar, D., 1998, 'Abnormalities in the distributed network of sustained atten tion predict neuroleptic treatment response in schizophrenia',

Neuropsychopharmacology, 19, 36–47.

Collins, N.L. and Read, S.J , 1990, 'Adult attachment, working models, and relationship quality in dating couples', Journal of Personality and Social Psychology, 58, 644–663.

Colquhoun, F., 1955, Harringay Story, London: Hodder & Stoughton.

Cooper, H , 1996, '"The cracked crucible": Judaism and mental health', in D. Bhugra (ed.) Psychiatry and Religion: Context, Consensus, and Controversies, London: Routledge.

Cooper–Greene, E.–J., 1998, 'Intrinsic religious orientation and beliefs about sexual morality', BSc Psychology Project, Royal Holloway, University of London

Cox, J., 1998, 'The psychiatrist as gatekeeper. Reflections on contemporary community psychiatry and the contribution of Paul Tournier', in the Fourth Biennial Conference on Religion and Psychiatry: Multicultural Psychiatry in a Multifaith Society, Institute of Psychiatry, London 1998.

Craissati, J., 1990, 'Mental health care in India', The Psychologist, 3, 19–22.

Darley, H., 1972, Slaves and Ivory: A Record of Adventure and Exploration in the Unknown Sudan, and Among the Abyssinian Slave–Raiders, Northbrook, Illinois: Metro Books. (1st edtn. 1926, London: Witherby).

Day, J., 1993, 'Speaking of belief: Language, performance and narrative in the psychology of religion', International Journal for the Psychology of Religion, 3, 213–230.

De Silva, P., 1996, 'Buddhist psychology and implications for treatment', in D. Bhugra (ed.) Psychiatry and Religion: Context, Consensus, and Controversies, London: Routledge.

Debo, A., 1970, A History of the Indians of the United States, Oklahoma: University of Oklahoma Press. (1995 edn.: London: Random House/ Pimlico).

Dein, S., 1996, 'Possession', in K. M. Loewenthal (ed.) Religious issues in mental health among minority groups: Issues in Britain in the 1990s, a symposium under the auspices of the Applied Psychology Research Group, Chairman: R.J. West, November 1996, Royal Holloway College, University of London.

Dein, S. and Loewenthal, K.M., 1998, Editorial. Mental Health, Religion and Culture, 1, 5–9.

Dickie, J.R., Eshleman, A.K., Merasco, D.M., Shepard, A., Vander Wilt M. and Johnson, M., 1997, 'Parent-child relationships and children's images of God', Journal for the Scientific Study of Religion, 36, 25–43.

Dodge, J., Armitage, J. and Kasch, H., 1964, (eds.) Encyclopaedia Britannica, London: William Benton.

Donaldson, M., 1987, Children's Minds, (originally published 1978), London: Fontana.

Durkheim, E., 1952, Suicide, London: Routledge.

El Azayem, G.A. and Hedayat-Diba, Z., 1994, 'The psychological Aspects of Islam: Basic Principles of Islam and their psychological corollary', International Journal for the Psychology of Religion, 4, 41–50.

Eliade, M., 1985, A History of Religious Ideas, (translated by A. Hiltebeitel and D. Apostolos-Cappadona), London and Chicago: University of Chicago Press.

Elkind, D., 1964, 'Piaget's semi-clinical interview and the study of spon-taneous religion', Journal for the Scientific Study of Religion, 4, 40–47.

Elkind, D., 1971, 'The development of religious underſtanding in children and adolescents', in M. Strommen (ed.), Research on Religious Development: A Comprehensive Handbook. A Project of the Religious Education Association, New York: Hawthorn Books.

Ellison, C.W., 1983, 'Spiritual well–being: Conceptualization and meas–urement', Journal of Psychology and Theology, 11, 330–340.

Emler, N., Palmer–Canton, E. and St James, A., 1998, 'Politics, moral reasoning and the Defining Issues Teſt: A reply to Barnett et al. (1995)', British Journal of Social Psychology, 37, 457–476.

English, H.B. and English A.C., 1958, A Comprehensive Dictionary of Psychological and Psychoanalytic Terms: A Guide to Usage, New York, London and Toronto: Longmans Green.

Ensinck, K. and Robertson, B., 1999, Patient and family experiences of psychiatric services and African indigenous healers, Transcultural Psychiatry, 36, 23–43.

Erikson, E.H., 1958, Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and Hiſtory, New York: W. W. Norton.

Erikson, E.H., 1963, Childhood and Society, New York: Norton. Ernsberger, D.J. and Manaſter, G.L., 1981, 'Moral development, intrinsic/extrinsic religious orientation, and denominational teaching', Genetic Psychology Monographs, 104, 23–41.

Esmail, A., 1996, 'Islamic communities and mental health', in D. Bhugra (ed.) Psychiatry and Religion: Context, Consensus, and Controversies, London: Routledge.

Esau, T.G., 1998, 'The evangelical Chriſtian in psychotherapy', American Journal of Psychotherapy, 52, 28–36.

Evarts, A.B., 1914, 'Dementia Praecox in the coloured race',

Psychoanalytic Review, 1, 388–403.

160 The Psychology of Religion A SHORT INTRODUCTION

Eysenck, H.J. and Eysenck, M.W., 1985, Personality and Individual Differences, New York: Plenum.

Eysenck, M.W., 1998, 'Personality and the psychology of religion', Mental Health, Religion and Culture, 1, 11–19.

Falbo, T. and Shepperd, J.A., 1986, 'Self-righteousness: cognitive power and religious characteristics', Journal of Research in Personality, 20, 145–157.

Fenwick, P., 1987, 'Meditation and the EEG. in M.A. West (ed.) The Psychology of Meditation, Oxford: Clarendon Press.

Fenwick, P., 1996, 'The neurophysiology of religious experience', in D. Bhugra (ed.) Psychiatry and Religion: Context, Consensus, and Controversies, London: Routledge.

Finn, M. and Gartner, J. (eds.), 1992, Object Relations Theory and Religion: Clinical Applications, Westport, Connecticut: Praeger.

Firth, S., 1997, Dying, Death and Bereavement in a British Hindu Community, Leuven: Peeters.

Fontana, D., 1980, 'Some standardisation data for the Sandler-Hazari Obsessionality Inventory', British Journal of Medical Psychology, 53, 267–275.

Foskett, J., 1996, 'Christianity and psychiatry', in D. Bhugra (ed.) Psychiatry and Religion: Context, Consensus, and Controversies, London: Routledge.

Foulds, G.A. and Bedford, A., 1975, 'Hierarchy of classes of personal ill-ness', Psychological Medicine, 8, 181–192.

Fowler, J.W., 1981, Stages of Faith: the Psychology of Human Development and the Quest for Meaning, San Francisco: Harper and Row.

Fowler, J.W., Nipkow, K.E. and Schweitzer, F. (eds.), 1991, Stages of Faith and Religious Development: Implications for Church, Education and Society, New York: Crossroad Publishing.

Francis, L.J., 1992, 'Is psychoticism really a dimension of personality fundamental to religiosity?', Personality and Individual Differences, 13, 645–652.

Francis, L.J., 1993a, 'Personality and religion among college students in the UK', Personality and Individual Differences, 14, 619–622.

Francis, L.J., 1993b, 'Reliability and validity of a short scale of attitude toward Christianity among adults', Psychological Reports, 72, 615–618.

Francis, L.J., Brown, L.B. and Philipchalk, R., 1992, 'The development of an abbreviated form of the Revised Eysenck Personality Questionnaire (EPQR-A): Its use among students in England, Canada, the USA and Australia', Personality and Individual Differences, 13, 443–449.

Freud, S., 1907, 'Obsessive acts and religious practices', Collected Papers, 1907/1924. London: Hogarth Press.

Freud, S., 1927, The Future of an Illusion, London: Hogarth Press.

Freud, S., 1928, Totem and Taboo: Resemblances between the Psychic Lives of Savages and Neurotics, New York: Dodd.

Freud, S., 1930 Civilisation and its Discontents, London: Hogarth Press.

Freud, S., 1939, Moses and Monotheism, London: Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis.

Freud, S., 1958, 'The "uncanny", in B. Nelson (ed.) On Creativity and

the Unconscious, A. Strachey (trans.), New York: Harper & Row.

Freud, S., 1963, 'Mourning and melancholia', in P. Rieff (ed.) General Psychological Theory: Papers on Metapsychology, J. Riviere (trans.), New York: Collier Books.

Fromm, E., 1950, Psychoanalysis and Religion, New Haven: Yale University Press.

Fugate, J.R., 1980, What the Bible Says About ... Child Training, Garland, Texas: Aletheia Publishers.

Fulford, K.W.M., 1999, 'From culturally sensitive to culturally competent', in K. Bhui and D. Olajide (eds.), Mental Health Service Provision for a Multi-Cultural Society, London: W.B. Saunders.

Furnham, A. and Brown, L.B., 1992, 'Theodicy: A neglected aspect of the psychology of religion', International Journal for the Psychology of Religion, 2, 36-46.

Furnham, A. and Procter, E., 1989, 'Belief in a just world: Review and critique of the individual difference literature', British Journal of Social Psychology, 28, 365-384.

Galanter, M., Rabkin, R., Rabkin, J. and Deutsch, A., 1979, 'The "Moonies" - a psychological study of conversion and membership in a contemporary religious sect', American Journal of Psychiatry, 136, 165-170.

Galanter, M. (ed.), 1989, Cults and New Religious Movements, Washington, DC: American Psychiatric Association.

Galton, F., 1883, Inquiries into Human Faculty and Development, New York: Macmillan.

Ganzevoort, R.R., 1998a, 'Religious coping reconsidered, Part One: An integrated approach', Journal of Psychology and Theology, 26, 270-275.

Ganzevoort, R.R., 1998b 'Religious coping reconsidered, Part Two: A narrative reformulation', Journal of Psychology and Theology, 26, 276–286.

Geels, A., 1996, 'A note on the psychology of Dhikr. The Halveti Jerrahi order of dervishes in Istanbul', International Journal for the Psychology of Religion, 6, 229–252.

Gergen, K.J., 1993, 'Belief as a relational resource', International Journal for the Psychology of Religion, 3, 231–236.

Gilbert, K., 1992, 'Religion as a resource for bereaved parents', Journal of Religion and Health, 31, 19–30.

Gilligan, C., 1993, In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Glock, C.Y. and Stark, R., 1965, Religion and Society in Tension, Chicago: Rand McNally.

Goldman, R., 1964, Religious Thinking from Childhood to Adolescence, London: Routledge & Kegan Paul.

Grace, C.R. and Poelstra, P L. (eds.), 1995, Journal of Psychology and Theology, Special Issue An Exploration of Integrative Issues in Undergraduate Psychology Programs.

Grady, B. and Loewenthal, K.M., 1997, 'Features associated with speaking in tongues (glossolalia)', British Journal of Medical Psychology, 70, 185–191.

Greenberg, D., 1997, 'Religious and compulsive rituals: Common features', paper given at the World Psychiatric Association, Jerusalem, Israel, November 1997.

Greenberg, D. and Witztum, E., 1991, 'The treatment of obsessive–

compulsive disorder in strictly religious patients', in M. T. Pato and J. Zohar (eds.) Current Treatment of Obsessive Compulsive Disorder, American Psychiatric Association.

Greenberg, D. and Witztum, E., 1994, 'The influence of cultural factors on obsessive compulsive disorders: Religious symptoms in a religious society', Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences, 31, 211–220.

Greenberg D., Witztum, E. and Pisante, J., 1987, 'Scrupulosity: Religious attitudes and clinical presentations', British Journal of Medical Psychology, 60, 29–37.

Griffith, E.E.H. and Bility, K.M., 1996, 'Psychosocial factors and the genesis of new African-American religious groups', in D. Bhugra (ed.), Psychiatry and Religion: Context, Consensus, and Controversies, London: Routledge.

Hardy, A., 1965, The Living Stream, London: Collins.

Hardy, A., 1966, The Divine Flame, London: Collins.

Hardy, A., 1975, The Biology of God, London: Jonathan Cape.

Hardy, A., 1979, The Spiritual Nature of Man, Oxford: Clarendon Press.

Harris, T.O., 1997, 'Adult attachment processes and psychotherapy: A commentary on Bartholomew and Birtchnell', British Journal of Medical Psychology, 70, 281–290.

Hay, D., 1987, Exploring Inner Space: Scientists and Religious

Experience, 2nd edn., London: Mowbray.

Hay, D., 1994, '"The Biology of God": What is the current status of Hardy's hypothesis?' International Journal for the Psychology of Religion, 4, 1–23.

Hay, D. and Morisy, A., 1978, 'Reports of ecstatic paranormal or religious

experience in Great Britain and the United States – A comparison of trends', Journal for the Scientific Study of Religion, 17, 255–268.

Hedayat–Diba, Z., 1997, 'The Selfobject functions of the Koran', International Journal for the Psychology of Religion, 7, 211–236.

Heirich, M., 1977, 'Change of heart: a test of some widely–held theories about religious conversion', American Journal of Sociology, 83, 653–680.

Helminiak, D.A., 1996, 'A scientific spirituality: The interface of Psychology and Theology', International Journal for the Psychology of Religion, 6, 1–20.

Hester, M.P., 1998, 'The status of Psychology of Religion: An interview with Raymond F. Paloutzian', Teaching of Psychology, 25, 303–306.

Hewstone, M., Islam, M.R. and Judd, C.M., 1993, 'Models of crossed categorization and intergroup relations', Journal of Personality and Social Psychology, 64, 779–793.

Hoffman, M.L., 1970, 'Moral development', in P.H. Mussen (ed.), Carmichael's Manual of Child Psychology, Vol. 2, New York: Wiley.

Holm, N.G., 1987, 'Sunden's role theory and glossolalia', Journal for the Scientific Study of Religion, 26, 383–389.

Hood, R.W., Jr., 1975, 'The construction and preliminary validation of a measure of reported mystical experience', Journal for the Scientific Study of Religion, 14, 29–41.

Hood, R.W., Jr., 1992, 'Sin and guilt in faith traditions: Issues for self-esteem', in J. Schumaker (ed.) Religion and Mental Health, Oxford: Oxford University Press.

Hunter, J.A., Stringer, M. and Watson, R. P., 1991, 'Intergroup violence and intergroup attributions', British Journal of Social Psychology, 30, 261–266.

Husain, S.A., 1998, 'Religion and mental health from the Muslim perspective', in H.G. Koenig (ed.), Handbook of Religion and Mental Health, New York: Academic Press.

Huxley, A., 1954, The Doors of Perception, New York: Harper.

Idler, E.L., 'Religion, health and nonphysical senses of self', Social Forces, 74, 663–704. Ineichen, B., 1998, 'The influence of religion on the suicide rate: Islam and Hinduism compared', Mental Health, Religion and Culture, 1, 31–36.

Ionescu, S., 1998, Women in the Japanese New Religious Movements in Germany: The Understanding and Construction of the Self, PhD: Kings College, London University.

Jackson, C., 1996, Understanding Psychological Testing, Leicester: British Psychological Society.

Jackson, M.C. and Fulford, K.W.M., 1997, 'Spiritual experience and psy-chopathology', Philosophy, Psychiatry and Psychology, 1, 41–65.

Jacobs, J., 1987, 'Deconversion from religious movements: an analysis of charismatic bonding and spiritual commitment', Journal for the Scientific Study of Religion, 26, 294–308.

Jacobson, J., 1997, 'Religion and ethnicity: Dual and alternative sources of identity among young British Pakistanis', Ethnic and Racial Studies, 20, 238–256.

Jahangir, F., ur Rehman, H. and Jan, T., 1998, 'Degree of religiosity and vulnerability to suicide attempts/plans among Afghan refugees', International Journal for the Psychology of Religion, 8, 265–269.

James, W., 1902, The Varieties of Religious Experience, New York: Collier.

Janis, I., 1982, Groupthink, 2nd Edtn., Boston, Massachusetts: Houghton Mifflin.

Janoff–Bulman, R., 1979, 'Characterological versus behavioral self–blame: Inquiries into depression and rape', Journal of Personality and Social Psychology, 37, 1798–1809.

Johnson, P.E., 1956, Psychology of Religion, 2nd Edtn., Nashville, Tennessee: Abingdon.

Jones, E., 1953, The Life and Work of Sigmund Freud, vol 1, New York: Basic Books.

Jones, E., 1955, The Life and Work of Sigmund Freud, vol 2, New York: Basic Books.

Jones, E., 1957, The Life and Work of Sigmund Freud, vol 3, New York: Basic Books.

Jung, C.G., 1958, Psychology and Religion: East and West, London: Routledge & Kegan Paul.

Jung, C.G., 1969, Answer to Job. R. F. C. Hull (trans.), Princeton: Princeton University Press.

Juthani, N.V., 1998, 'Understanding and treating Hindu patients', in H. G. Koenig (ed.), Handbook of Religion and Mental Health, New York: Academic Press.

Kamal, Z. and Loewenthal, K.M., 2002, 'Suicide beliefs and behaviour among young Muslims and Hindus in the UK', Mental Health, Religion and Culture, 5, 111–118.

Kelly, G.A., 1955, The Psychology of Personal Constructs, New York: Norton.

Kerby, J. and Rae, J., 1998, 'Moral identity in action: Young offenders' reports of encounters with the police', British Journal of Social Psychology, 439–456.

Khan, H. (in preparation) Life-events and depression in Asian Muslim women in Britain. PhD: London University.

Kirkpatrick L.A., 1992, 'An attachment-theory approach to the psychol-ogy of religion', International Journal for the Psychology of Religion, 2, 3-28.

Kirkpatrick, L.A., 1997, 'A longitudinal study of changes in religious belief and behaviour as a function of individual differences in adult attachment style', Journal for the Scientific Study of Religion, 36, 207-217.

Kirkpatrick, L.A. and Shaver, P.R., 1990, 'Attachment theory and religion: Childhood attachments, religious beliefs and conversion', Journal for the Scientific Study of Religion, 29, 315-334.

Klein, M., 1932, The Psycho-Analysis of Children, London: Hogarth Press.

Klein, M., 1975, Envy and Gratitude and Other Works 1946-63, London: Hogarth Press.

Koenig, H.G., Pargament, K.L. and Nielsen, J., 1998, 'Religious coping and health status in medically ill hospitalized older adults', Journal of Nervous and Mental Diseases, 186, 513-521.

Kohlberg, L., 1968, 'The child as a moral philosopher', Psychology Today, 2, 25-30.

Kohlberg, L., 1969, 'Stage and sequence: the cognitive-developmental approach to socialization', in D.D. Goslin (ed.) Handbook of Socialization Theory and Research, Skokie, Illinois: Rand McNally.

Kose, A., 1996a, Conversion to Islam: A Study of Native British Converts, London: Kegan Paul.

Kose, A., 1996b, 'Religious conversion: Is it an adolescent phenomenon? The case of native British converts to Islam' International Journal for the

Psychology of Religion, 6, 253–262.

Kose, A. and Loewenthal, K.M., 1999, 'Conversion motifs among British converts to Islam', International Journal for the Psychology of Religion, in press.

Kroll, J. and Bachrach, B., 1982, 'Visions and psychopathology in the Middle Ages', Journal of Nervous and Mental Diseases, 190, 41-49.

Latkin, C.A., 1993, 'Coping after the Fall: The mental health of former members of the Rajneeshpuram commune', International Journal for the Psychology of Religion, 3, 97–110.

Lazarus, A.A. and Colman, A.M. (eds.), 1995, Abnormal Psychology, London and New York: Longman.

Lederach, N.K. and Lederach, J.P., 1987, 'Religion and psychiatry: Cognitive dissonance in nursing students', Journal of Psychosocial Nursing and Mental health Services, 25, 32–36.

Leff, J., 1993, 'Comment on crazy talk: thought disorder or psychiatric arrogance', British Journal of Medical Psychology, 66, 77–78.

Lerner, M.J., 1980, The Belief in a Just World: A Fundamental Delusion, New York: Plenum.

Lerner, M.J. 1991, 'The belief in a just world and the "Heroic Motive": Searching for "constants" in the psychology of religious ideology, International Journal for the Psychology of religion, 1, 27–32.

Levav, I., Kohn, R., Dohrenwend, B.P., Shrout, P.E., Skodol, A.E., Schwartz, S., Link, B.G. and Naveh, G., 1993, 'An epidemiological study of mental disorders in a 10–year cohort of young adults in Israel', Psychological Medicine, 23, 691–707.

Levav, I., Kohn, R., Golding, J.M. and Weissman, M.M., 1997, 'Vulnerability of Jews to affective disorders', American Journal of

Psychiatry, 154, 941–947.

Levin, J.S., 1994, 'Religion and health: Is there an association, is it valid, and is it causal?', Social Science and Medicine, 38, 1475–1482.

Levin, J.S. and Chatters, L.M., 1998, 'Research on religion and mental health: An overview of empirical findings and theoretical issues', in H.G. Koenig (ed.) Handbook of Religion and Mental Health, New York: Academic Press.

Levitz, I.N., 1992, 'The impact of the marriage imperative on Jewish life', Journal of Psychology and Judaism, 16, 109–122.

Lewis, C.A., 1994, 'Religiosity and obsessionality: The relationship between Freud's "religious practices", Journal of Psychology, 189–196.

Lewis, C.A., 1998, 'Cleanliness is next to Godliness: Religiosity and obsessiveness', Journal of Religion and Health, 37, 49–61.

Lewis, C.A., 1999a, 'Is the relationship between religion and personality "contaminated" by social desirability as assessed by the Lie Scale?: A methodological reply to Eysenck (1998)', Mental Health, Religion and Culture, in press. Lewis, C.A., 1999b, personal communication.

Lewis, C.A. and Joseph, S., 1994, 'Religiosity: Psychoticism and obsession–ality in Northern Irish university students', Personality and Individual Differences, 17, 685–687.

Lewis, C.A. and Maltby, J., 1994, 'Religious attitudes and obsessional personality traits among UK adults', Psychological Reports, 75, 353–354. Lewis, I.M., 1971, Ecstatic Religion, Baltimore: Penguin.

Linehan, M.M., Goodstein, J.L., Nielsen, S.L. and Chiles, J.A., 1983, 'Reasons for staying alive when you are thinking of killing yourself: The Reasons for Living Inventory', Journal of Consulting and Clinical Psychology, 51, 276–286.

Lipsedge, M., 1996, 'Religion and madness in history', in D. Bhugra (ed.) Psychiatry and Religion: Context, Consensus, and Controversies, London: Routledge.

Littlewood, R. and Dein, S., 1995, 'The effectiveness of words: Religion and healing among the Lubavitch of Stamford Hill', Culture, Medicine and Psychiatry, 19, 330–383.

Littlewood, R. and Lipsedge, M., 1981, 'Acute psychotic reactions in Caribbean-born patients', Psychological Medicine, 11, 303–318.

Littlewood, R. and Lipsedge, M., 1989, Aliens and Alienists: Ethnic Minorities and Psychiatry 2nd edtn., London: Unwin Hyman.

Littlewood, R. and Lipsedge, M., 1998, 'A religious interest questionnaire for use with psychiatric patients', Mental Health, Religion and Culture, 1, 57–63.

Loewenthal, K.M., 1988, 'Religious development and experience in Habad-Hasidic women', Journal of Psychology and Judaism, 1988, 12, 5–20.

Loewenthal, K.M., 1995, Religion and Mental Health, London: Chapman & Hall.

Loewenthal, K.M., 1996, An Introduction to Psychological Tests and Scales, London: UCL Press.

Loewenthal, K.M., 1997, 'Religious beliefs about illness', International Journal for the Psychology of religion, 7, 173–178.

Loewenthal, K.M., 1999, 'Religious issues and their psychological aspects', in K. Bhui and D. Olajide (eds.), Mental Health Service Provision for a Multi-Cultural Society, London: W. B. Saunders.

Loewenthal, K.M. and Cinnirella, M., 1999a, 'Beliefs about the efficacy of religious, medical and psychotherapeutic interventions for depres-

sion and schizophrenia among women from different cultural-reli-gious groups in Great Britain', Transcultural Psychiatry, in press.

Loewenthal, K.M. and Cinnirella, M., 1999b, 'Religious issues in ethnic minority mental health with special reference to schizophrenia in Afro-Caribbeans in Britain: A systematic review', in D. Ndegwa and D. Olajide (eds.) Main Issues in Mental Health and Race, London: Ashgate.

Loewenthal, K.M., Goldblatt, V., Gorton, T., Lubitsh, G., Bicknell, H., Fellowes, D. and Sowden, A., 1995, 'Gender and depression in Anglo-Jewry', Psychological Medicine, 25, 1051-1063.

Loewenthal, K.M., Goldblatt, V., Gorton, T, Lubitsh, G, Bicknell, H., Fellowes, D. and Sowden, A., 1997a, 'The costs and benefits of boundary maintenance: Stress, religion and culture among Jews in Britain', Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology, 32, 200-207.

Loewenthal, K.M., Goldblatt, V., Gorton, T., Lubitsh, G., Bicknell, H., Fellowes, D. and Sowden, A., 1997b, 'The social circumstances of anxiety and its symptoms among Anglo-Jews', Journal of Affective Disorders, 46, 87-94.

Loewenthal, K.M., Goldblatt, V. and Lubitsh, G., 1998, 'Haredi women, Haredi men, stress and distress', Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences, 35, 217-224.

Loewenthal, K.M., MacLeod, A.K., Goldblatt, V., Lubitsh, G. and Valentine, J.D., 2000, 'Comfort and Joy? Religion, cognition and mood in individuals under stress', Cognition and Emotion, 355-374.

Loewenthal, N., 1990, Communicating the Infinite: The Emergence of the Habad School, Chicago and London: University of Chicago Press.

Lofland, J. and Skonovd, N., 1981, 'Conversion motifs', Journal for the Scientific Study for Religion, 20, 373-385.

Long, T.R. and Hadden, J.K., 1983, 'Religious conversion and the concept of socialization: Integrating the brainwashing and drift models', Journal for the Scientific Study of Religion, 22, 1–14.

Luyten, P., Corveleyn, J. and Fontaine, J.R.J., 1998, 'The relationship between religiosity and mental health: Distinguishing between shame and guilt', Mental Health, Religion and Culture, 1, 165–184.

Malony, H.N. and Lovekin, A.A., 1985, Glossolalia: Behavioural Science Perspectives on Speaking Tongues, New York: Oxford University Press.

Manne-Lewis, J., 1986, 'Buddhist Psychology: A paradigm for the psychology of enlightenment', in G. Claxton (ed.) Beyond Therapy: The Impact of Eastern Religions on Psychological Theory and Practice, London: Wisdom.

Marcia, J.E., 1966, 'Development and validation of ego-identity statuses', Journal of Personality and Social Psychology, 3, 119–133.

Maslow, A.H., 1964, Religions, Values and Peak Experiences, Columbus: Ohio State University Press.

Masters, R.E.L. and Houston, J., 1973, 'Subjective realities', in B. Schwartz (ed.) Human Connection and the New Media, Englewood Cliffs: New Jersey: Prentice Hall.

Mathabane, M., 1994, African Women: Three Generations, London: Hamish Hamilton.

Maton, K.I., 1989, 'The stress-buffering role of spiritual support: cross-sectional and prospective investigations', Journal for the Scientific Study of Religion, 28, 310–323.

McIntosh, D., 1995, 'Religion-as Schema, with implications for the rela-tions between religion and coping', International Journal for the

Psychology of Religion, 5, 1–16.

McIntosh D.N., Silver, R.C. and Wortman, C.B., 1993, 'Religion's role in adjusting to a negative life event: coping with the loss of a child', Journal of Personality and Social Psychology, 65, 812–821.

Mead, G.H., 1934, Mind, Self and Society, Chicago: University of Chicago Press.

Meadow, M.J. and Kahoe, R.D., 1984, Psychology of Religion: Religion in Individual Lives, Harper & Row: New York.

Miller, G., Fleming, W. and Brown–Anderson, F., 1998, 'Spiritual Well–Being Scale: Ethnic differences between Caucasian and African–Americans', Journal of Psychology and Theology, 26, 358–364.

Moody, R.A., 1975, Life after Life, Atlanta, Georgia: Mockingbird Books.

Mordechai, T., 1992, Playing with Fire, New York: BP Publishers.

Moscovici, S., 1980, 'Towards a theory of conversion behaviour', in L. Berkowitz (ed.), Advances in Experimental Social Psychology, vol. 13, 208–239, New York, Academic Press.

Mytton, J. (in preparation), 'The mental health of people raised in strict fundamentalist sects who have subsequently left: An exploratory study'.

Neeleman, J and Persaud, R., 1995, 'Why do psychiatrists neglect religion?', British Journal of Medical Psychology, 68, 169–178.

Noam, R., 1992, The View from Above, Lakewood, New Jersey: CIS Publishers.

O'Connor, K.V., 1983, The Structure of Religion: A Repertory Grid Approach, PhD: University of New South Wales.

Olson, D., 1989, 'Church friendships: Boon or barrier to church growth?'

Journal for the Scientific Study of Religion, 28, 432–447.

Oser, F. and Gmunder, P., 1991, Religious Judgement. A Developmental Approach, trans. N.F. Hahn, Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1991.

Osgood, C.E., Suci, G.J. and Tannenbaum, P.H., 1957, The Measurement of Meaning, University of Illinois Press.

Otto, R., 1917, The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non–Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational, Oxford: Oxford University Press.

Pahnke, W.N., 1966, 'Drugs and Mysticism', International Journal of Parapsychology, 52, 295–324.

Paloutzian, R.F., 1983, Invitation to the Psychology of Religion, Glenview, Illinois: Scott Foresman.

Paloutzian, R.F., 1996, Invitation to the Psychology of Religion, 2nd Edtn., Massachusetts: Allyn & Bacon.

Paloutzian, R.F. and Ellison, C.W., 1982, 'Loneliness, spiritual well-being and quality of life', in L.A. Peplau and D.A. Perlman (eds.) Loneliness: A Sourcebook of Current Theory, Research and Therapy, New York: Wiley Interscience.

Paloutzian, R.F , Richardson, J.T. and Rambo, L.R., 1999, 'Religious conversion and personality change', Journal of Personality, in press.

Pargament, K.I. and Brant, C.R., 1998, 'Religion and coping', in H.G. Koenig (ed.) Handbook of Religion and Mental Health, New York: Academic Press.

Pargament, K.I., Ensing, D.S., Falgout, K., Olsen, H., Reilly, B., Van Haitsma, K. and Warren, R., 1990, 'God help me: (I): Religious coping efforts as predictors of outcomes to significant negative life events',

American Journal of Community Psychology, 18, 793–834.

Pargament, K.I. and Hahn, J., 1986, 'God and the just world: Causal and coping attributions to God in health situations', Journal for the Scientific Study of Religion, 25, 193–207.

Pargament, K.I., Kennel, J., Hathaway, W., Groevengoed, N., Newman, J. and Jones, W., 1988, 'Religion and the problem-solving process: Three styles of coping', Journal for the Scientific Study of Religion, 27, 90–104.

Parker, G.B. and Brown, L.B., 1982, 'Coping behaviours that mediate between life-events and depression', Archives of General Psychiatry, 39, 1386–1391.

Parker, W.R. and St. Johns, W.E., 1957, Prayer Can Change Your Life: Experiments and Techniques in Prayer Therapy, Carmel, New York: Guideposts Associates.

Penfield, W. and Perot, P., 1963, 'The brain's record of auditory and visu-al experience', Brain, 86, 595–696.

Pettigrew, T., 1979, 'The ultimate attribution error. Extending Allport's cognitive analysis of prejudice', Personality and Social Psychology Bulletin, 5, 461–476.

Perez Y Mena, A.I., 1998, 'Cuban Santeria, Haitian Vodun, Puerto Rican Spiritualism: A multicultural enquiry into spiritualism', Journal for the Scientific Study of Religion, 37, 15–27.

Peters, E., Day, S., McKenna, J. and Orbach, G., 1999, 'Delusional ideas in religious and psychotic populations', British Journal of Clinical Psychology, 38, 83–96.

Pfeifer, S., 1994, 'Belief in demons and exorcism in psychiatric patients in Switzerland', British Journal of Medical Psychology, 67, 247–258.

Piaget, J., 1932, The Moral Judgement of the Child, New York: Free Press (1965).

Piaget, J., 1967, Six Psychological Studies, New York: Random House, Vintage Books.

Pope, L., 1942, Millhands and Preachers, New Haven, Connecticut: Yale University Press.

Poston, L.A., 1988, Islamic "Da'wah" in North America, and the dynam-ics of conversion, Ann Arbor: Michigan University Microfilms.

Potter, J. and Wetherell, M., 1987, Discourse and Social Psychology: Beyond Attitudes and Behaviour, London: Sage.

Power, M., Champion, L. and Aris, L., 1988, 'The development of a measure of social support: The Significant Others Scale (SOS)', British Journal of Clinical Psychology, 27, 349–358.

Prudo, R., Harris, T.O. and Brown, G., 1984, 'Psychiatric disorder in an urban and a rural population. 3: Social integration and the morphology of affective disorder', Psychological Medicine, 14, 327–345.

Reich, K.H., 1997, 'Do we need a theory for the religious development of women?' International Journal for the Psychology of Religion, 7, 67–86.

Rest, J.R., 1979, Development in judging moral issues, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rest, J.R., 1983, 'Morality', in J. Flavell and E. Markham (eds.), Manual of Child Psychology. Volume 3: Cognitive Development, P. Mussen, general editor.

Richardson, J.T., 1985, 'Psychological and psychiatric studies of new religions', in L.B.Brown (ed.) Advances in the Psychology of Religion, Oxford: Pergamon Press.

Rizzuto, A.M., 1974, 'Object relations and the formation of the image of God', British Journal of Medical Psychology, 47, 83–89.

Rizzuto, A.M., 1979, The Birth of the Living God, Chicago: University of Chicago Press.

Rizzuto, A.M., 1992, 'Afterword', in M. Finn and J. Gartner (eds.) Object Relations Theory and Religion: Clinical Applications, (1992) Westport, Connecticut: Praeger.

Rubin, Z. and Peplau, L.A., 1973, 'Belief in a just world and reactions to another's lot: A study of participants in the national draft lottery', Journal of Social Issues, 29, 73–93.

Rubin, Z. and Peplau, L.A., 1975, 'Who believes in a just world?', Journal of Social Issues, 31, 65–90.

Samarin, W.J., 1972, Tongues of Men and Angels: The Religious Language of Pentecostalism, New York: Macmillan.

Schwieso J.J., 1996, '"Religious fanaticism" and wrongful confinement in Victorian England: The affair of Louisa Nottidge', The Social History of Medicine, 9, 158–74.

Scobie, G.W., 1975, Psychology of Religion, New York: Wiley.

Scotton, B.W., 1998, 'Treating Buddhist patients', in H. G. Koenig (ed.) Handbook of Religion and Mental Health, New York: Academic Press.

Sensky, T. and Fenwick, P., 1982, 'Religiosity, mystical experience and epilepsy', in C. Rose (ed.) Progress in Epilepsy, London: Pitman.

Shams, M. and Jackson, P.R., 1993, 'Religiosity as a predictor of well-being and moderator of the psychological impact of unemployment', British Journal of Medical Psychology, 66, 341–352.

Shapiro, D.H. and Walsh, R.N. (eds.), 1984, Meditation: Classic and

Contemporary Perspectives, New York: Aldine.

Shapiro, D.H., 1982, 'Overview: Clinical and physiological comparison of meditation with other self-control strategies', American Journal of Psychiatry, 139, 167–174.

Sharma, U., 1971, Rampal and his Family: The Story of an Immigrant, London: Collins.

Shaver, P., Lenauer, M. and Sadd, S., 1980, 'Religiousness, conversion and subjective well-being: the "healthy-minded" religion of modern American women', American Journal of Psychiatry, 137, 1563–1568.

Shneur Zalman of Liadi, 1973, Likkutei Amarim – Tanya, (bilingual ed.; N. Mindel, N. Mandel, Z. Posner and J.I. Shochet, trans.) London: Kehot (original work published in 1796).

Siegman, A.W., 1963, 'A cross-cultural investigation of the relationship between introversion, social attitudes and social behaviour', British Journal of Social and Clinical Psychology, 2, 196–208.

Smith, W.C., 1963, The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind, New York: Macmillan.

Smith, W.C., 1979, Faith and Belief, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Snyder, J.G. and Osgood, C.E., 1969, Semantic Differential Technique, Chicago: Aldine.

Solomon, V., 1965, A Handbook on Conversions, Stravon.

Spero, M.H., 1992, Religious Objects as Psychological Structures: a Critical Integration of Object Relations Theory, Psychotherapy and Judaism, Chicago and London: University of Chicago Press.

Spero, M.H., 1987, 'Identity and individuality in the nouveau-religious

patient: theoretical and clinical aspects', Psychiatry, 50, 55–71.

Spilka, B., Comp, G. and Goldsmith, W.M., 1981, 'Faith and behaviour: Religion in introductory texts of the 1950s and 1970s', Teaching of Psychology, 8, 159–160.

Stace, W.T., 1960, Mysticism and Philosophy, Philadelphia: Lippincott.

Stanley, G.S., 1964, 'Personality and attitude correlates of religious conversion', Journal for the Scientific Study of Religion, 4, 60–63.

Staples C.L. and Mauss, A.L., 1987, 'Conversion or commitment? A reassessment of the Snow and Machalek approach to the study of conversion', Journal for the Scientific Study of Religion, 26, 133–147.

Stark, R. and Bainbridge, W.S., 1985, The Future of Religion, Berkeley: University of California Press

Steley, J., 1996, Parental Discipline and Religious Commitment as Recalled by Adult Children, unpublished M. Phil. thesis: University of London.

Stouffer, S.A. et al., 1949, The American Soldier Vol 2: Combat and its Aftermath, Princeton: Princeton University Press.

Sunden, H., 1959, Die Religion und die Rollen: Eine psychologische Untersuchung der Fromigkeit, Berlin: Alfred Topelmann, 1966 (original Swedish edition, 1959).

Tajfel, H., 1970, 'Experiments in intergroup discrimination', Scientific American, 223, 96–102.

Tajfel, H., 1978, Differentiation Between Groups, Cambridge: Cambridge University Press.

Tajfel, H. and Turner, J., 1986, 'The Social Identity Theory of intergroup behaviour', in S. Worchel and W.G. Austin (eds.) Psychology of

Intergroup Relations, Chicago: Nelson.

Tangney, J.P., 1995, 'Shame and guilt in interpersonal relationships', in J.P. Tangney and K.W. Fischer (eds.), Self-conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarassment and Pride, New York: The Guilford Press.

Tangney, J.P., Burggraf, S.A. and Wagner, P.E., 1995, 'Shame-proneness, guilt-proneness, and psychological symptoms. in J.P. Tangney and K.W. Fischer (eds), Self-conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarassment and Pride, New York: The Guilford Press.

Tauber, Y., 1994, Once upon a Chassid, New York: Kehot.

Thun, T., 1959, Die Religion des Kindes, 2nd Edtn. Stuttgart: Ernest Klett, 1964.

Turner, J.C., 1987, Rediscovering the Social Group: A Self-categorization Theory, Oxford: Basil Blackwell.

Ullman, C., 1982, 'Cognitive and emotional antecedents of religious conversion', Journal of Personality and Social Psychology, 43, 183–192.

Valentine, E.R., 1989, 'A cognitive psychological analysis of meditation techniques and mystical experiences', Ethical Record, April 1989, 9–20.

Valentine, E.R. and Sweet, P., 1999, 'Meditation and attention: A comparison of the effects of concentrative and mindfulness meditation on attention', Mental Health, Religion and Culture, 2, 59–70.

Van Avermaet, E., 1996, 'Social influence in small groups', in M. Hewstone, W. Stroebe and G.M. Stephenson (eds.), Introduction to Social Psychology, Oxford: Blackwell.

Vergote, A. and Tamayo, A., 1980, The Parental Figures and the Representation of God, The Hague: Mouton.

Watson, P.J., Morris, R.J., Foster, J.E. and Hood, R.W., Jr., 1986, 'Religiosity and social desirability', Journal for the Scientific Study of Religion, 25, 215–232.

Watson, P.J., Morris, R.J. and Hood, R.W., Jr., 1988a 'Sin and self-func-tioning: Part 1: Grace, guilt and self-consciousness', Journal of Psychology and Theology, 16, 254–269.

Watson, P.J., Morris, R.J. and Hood, R.W., Jr., 1988b, 'Sin and self-func-tioning: Part 2: Grace, guilt and psychological adjustment', Journal of Psychology and Theology, 16, 270–281.

Watson, P.J., Morris, R.J. and Hood, R.W., Jr., 1988c, 'Sin and self-func-tioning: Part 3: The psychology and ideology of irrational beliefs', Journal of Psychology and Theology, 16, 348–361.

Watson, P.J., Morris, R.J., Hood, R.W., Jr., Milliron, J.T. and Stutz, N. L., 1998, 'Religious orientation, identity, and the quest for meaning in ethics within an ideological surround', International Journal for the Psychology of Religion, 8, 149–164.

Watts, F. and Williams, M., 1988, The Psychology of Religious Knowing, New York: Cambridge University Press.

Wearing, A.J. and Brown, L.B., 1972, 'The dimensionality of religion', British Journal of Social and Clinical Psychology, 11, 143–148.

Weissler, C., 1998, Voices of the Matriarchs: Listening to the Prayers of Early Modern Jewish Women, Boston, Massachusetts: Beacon Press.

Wilson, B.R., 1970, Religious Sects, London: Weidenfeld and Nicholson.

Winnicott, D., 1958, Collected Papers: Through Paediatrics to PsychoAnalysis, London: Tavistock.

Witztum, E., Buchbinder, J.T. and Van Der Hart, O., 1990a, 'Summoning a punishing angel: Treating a depressed patient with dissociative fea-

tures', Bulletin of the Menninger Clinic, 54, 524–537.

Witztum, E., Dasberg, H. and Greenberg, D., 1990b, 'Mental illness and religious change', British Journal of Medical Psychology, 63, 33–42.

Worthington, E.L., Kurusu, T.A., McCullough, M.E. and Sandage, S.J., 1996, 'Empirical research on religion and psychotherapeutic processes and outcomes: A 10-year review and research prospectus', Psychological Review, 119, 448–487.

Wulff, D.M., 1997, Psychology of Religion: Classic and Contemporary, 2nd Edtn., New York: Wiley.

Youngman, R., Minuchin-Itzigsohn, S. and Barasch, M., 1999, 'Manifestations of emotional distress among Ethiopian immigrants in Israel: Patient and clinician perspectives', Transcultural Psychiatry, 36, 45–63.

Zinnbauer, B.J., Pargament, K.I., Cole, B., Rye, M.S., Butter, E.M., Belavich, T.G., Hipp, K.M., Scott, A.B. and Kadar, J.L., 1997, 'Religion and spirituality: Unfuzzying the fuzzy', Journal for the Scientific Study of Religion, 36, 549–564.





المقاربة النقديَّة

الدين وعلم النفس النقدي

أخلاقيَّات اللامعروف في اقتصاديَّات المعرفة

جيرمي كاريت

مقدمة

عندما حصر William James تحليله النفسي للتجربة الدينية، في محاضرته الثانية لجيفورد في إدنبرة عام 1901، أوضح أنه اقترح «تجاهل الفرع المؤسسي تماماً»(James, [1902] 1960, 49). وقد تم انتقاد جيمس[1] بحق بسبب محدودية مقاربته، لكنه لم يرتكب خطأ تفسير الظواهر الاجتماعية من منظور الظواهر النفسية، والتي اعتبرها Durkheim (1982, 125-35 [1895]) بحماس تفسيرات كاذبة. حاول James بدلاً من ذلك عزل العمليات النفسية ووضع مصطلحات لاستكشاف ما يسمى بالتجربة «الدينية» ضمن المنهج النفسي «للمشاعر والأفعال والتجارب» الفردية (James, [1902] 1960, 50). وبالمثل، يسعى العلم المعرفي للدين إلى تمييز «العقل» وعزله كفئة قبل العوامل المؤسسية والاجتماعية (Sperber, 1985b, 79). ومع ذلك، يبقى السؤال حول ما إذا كان الأسلوب النفسي يمكنه بسهولة وبصورة متسقة عزل «الخبرة» و «العقل» عن الأنظمة التمثيلية للمعرفة التي تم إنشاؤها في الخطابات المؤسسية؛ ليس فقط من حيث تضمين الأبعاد الاجتماعية للدين والنظر في الجوانب الاجتماعية المؤسسية للمعرفة النفسية (Danziger, 1990)، ولكن من حيث القيم الضمنية للمعرفة، وبشكل أكثر دقة، أخلاقيات

(1) انظر، على سبيل المثال، Jantzen (1989) وLash (1990) و(4/ 1993) Zaleski و(1999) King.

التقسيم التخصصي للمعرفة وطريقة نظم المعرفة بحيث تحمي وتعزل فئاتها الأولية عن المساءلة الخارجية.

هذه المقاربة الأخلاقية للموضوع ترجع إلى عالم الأحياء الفرنسي والحائز على جائزة نوبل عام 1965 Jacques Monod (1972, 161) في رؤية كيف أن «القيم والمعرفة مرتبطة دائماً بالضرورة في العمل كما هو الحال في الخطاب»، حتى ضمن دراسة العلوم. يثير مثل هذا الموقف الأخلاقي أسئلة حول كيفية استبعاد الأفكار بشكل استراتيجي، وتمييزها وترتيبها داخل المؤسسة العلمية أو الإنسانية. كما يثير أسئلة مهمة حول السياق المادي لجميع التصريحات حول الذات والعقل ودستورها الأخلاقي ضمن أنظمة المعرفة المختلفة. مثل هذه الأسئلة توجه مشروع الحداثة لدراسة الدين نحو قراءة نقدية لطرقه - العلمية - التي كان يعتز بها، والتي تحافظ على فئة الدين وتجعلها موضوعاً للتحليل من خلال الحفاظ غير النقدي على المقاربة وتحالفاتها متعددة التخصصات. يمكننا من قراءة واجهات الأشكال المختلفة للمعرفة التخصصية كسجلات أخلاقية في تكوين موضوع المعرفة. وبالتالي، فإن مشكلة المعرفة متعددة التخصصات، كما تم توضيحها في القراءة الاجتماعية السياسية لعلم النفس والدين، هي طريقة لفهم القيم الموجهة للمعرفة حول العالم والذات. وفي هذا الكتاب، سيتم إبراز تعقيد القيم الأخلاقية داخل المعرفة إلى السطح من خلال بحث - ما سيكون بالنسبة للبعض، في هذه المرحلة على الأقل، ارتباطاً غريباً - واجهة تاريخ الاقتصاد ودراسة علم النفس والدين.

لسوء الحظ، في محاولة لتقييم القيم التي تعمل عند منعطف المعرفة متعددة التخصصات، تواجه مشكلة أن المحاولات السابقة لدمج النفسي مع العالم الاجتماعي والسياسي للمؤسسات في نظرية الدين ظلت

محدودة؛ على الرغم من أن القراءات النسوية والثقافية قد قدمت بعض إعادة التوجيه المهمة في هذا الشأن[1]. ومع ذلك، فإن الافتقار إلى المشاركة هو في حد ذاته سجل تاريخي مهم للقيمة. تم تأسيس هذا التقسيم في ترتيب المعرفة في تكوين تخصصات القرن التاسع عشر، على طول الانقسام الاجتماعي الفردي، الذي لا يزال يسم الطرق التي نفكر بها في العالم الحديث المتأخر للدراسة الأكاديمية. ولا يتم حل المشكلة من خلال موازنة وجهات النظر المختلفة، ولكن من خلال إيجاد طرق للتفكير من خلال التقسيمات الثنائية والأطر المؤسسية التي تشكل أشكال التفكير الحديثة. وبالتالي، فإن الحل هو التفكير في هذه الأطر وعبرها وخارجها من أجل مقاومة الانعزالية التخصصية للحداثة وكشف القيم الكامنة وراء هذه المعرفة.

تتمثل إحدى طرق فهم القيم الكامنة وراء ثنائية الفردي الاجتماعي في قلب تكوين الذات في القرن التاسع عشر في اتباع اعتبارات ما بعد البنيوية للخطاب (بيانات داخل النظم الاجتماعية) وقراءة الخطاب النفسي باعتباره حقيقة اجتماعية سياسية؛ السمة المركزية لما أصبح يعرف بعلم النفس النقدي. في هذا السيناريو، تحدث العبارات، بحسب Foucault 1969، ضمن «مجال الاستخدام» وتصبح ملزمة بقواعد التكوين والتماسك. وتعمل وفق نظام المعرفة والسلطة ضمن النظام الاجتماعي. ومع ذلك، في حين أن كل هذه الآراء تقدم أسئلة مهمة لتأسيس بعض العدالة الاجتماعية ضمن نماذجنا الذاتية، إلا أنها يمكن أن تنغمس بسهولة في إطار «الحرب الباردة»، مثل قراءة Gregory Alles

(1) أحدد بداية علم النفس النقدي للدين ضمن المنظورات النقدية النسوية. انظر، على سبيل المثال، Goldenberg (1979) و Jonte-Pace (1997).

2001 الثاقبة لـ Foucault وكذلك دراستي السابقة له. فعلى الرغم من اختلاف النماذج الاجتماعية ما بعد البنيوية في بعض النواحي ومعارضة ماركس، تحمل الكثير من التحليل نفسه للسلطة والخطاب السياسي الأوروبي بعد الحرب في قراءة نقدية لعلم النفس. وبينما أتعاطف مع بعض هذه القراءات، لم يعد من الممكن تأطير النقد في عالم ما بعد الحرب الباردة بشكل فعال بنفس المصطلحات.

كان النقد في يوم ما، حسب Terry Eagleton ([2984] 2005, 9) «صراعاً ضد الدولة المطلقة»، ولكن الآن، في العالم حيث ينهار اليسار واليمين كمصطلحات ذات مغزى في سياسة العولمة والهوية، يتغير التركيز؛ ويجب أن يصبح النقد الآن صراعاً أكثر ديناميكية ضد الاقتصاد المطلق والمعرفة المطلقة المرتبطة به، أينما ظهرت في الفكر والممارسة. وبالتالي، فإن معالجة الإشكالية الأخلاقية المتمثلة في استبعاد «الفرع المؤسسي» تتطلب التفكير من خلال وما بعد النموذج الصناعي متعدد التخصصات للقرن التاسع عشر والنموذج ما بعد البنيوي للقرن العشرين (حتى عندما نحمل هذه النقاط المرجعية والنقد إلى الأمام). يتطلب التفكير في علم النفس والدين مع «الفرع المؤسسي» اليوم التفكير من خلال سياسات المؤسسات المهيمنة الحالية (الشركات المالية والعالمية) والأشكال الأخلاقية للمعرفة التي تولدها. ويتطلب محاولة اتباع الأنماط الناشئة للتفكير متعدد التخصصات داخل بيئة اجتماعية وسياسية جديدة لما أصبح يعرف باسم «اقتصاد المعرفة»؛ الحالة التي تصبح فيها المعرفة (وليس المعلومات) سلعة اقتصادية وحيث تعيد التكنولوجيا صياغة كيفية نقل المعرفة واستخدامها داخل النظام الاجتماعي والاقتصادي. إن الانضباط الصناعي القديم لعلم نفس الدين، كما ظهر في تسعينيات القرن التاسع عشر، هو الآن - مثل علم النفس والدين والسياسة

والاقتصاد - شكلاً محدداً من إنتاج المعرفة مشبع بمؤسسات وأسواق أوسع مدفوعة اقتصادياً. وهذا ليس اختزالاً للفكر في الاقتصاد أو المؤسسات، ولكنه اعتراف بأن أنظمة المعرفة الغربية غير قادرة الآن على التفكير خارج الظروف الاقتصادية الحالية، والتي أعادت تشكيل حياتنا سياسياً من خلال هيمنتها المالية والتكنولوجية. المعرفة والفكر أكبر من خطاب «الاقتصاد»، لكن كل الفكر يحدث ضمن الظروف المادية لتبادلنا الاجتماعي والفكري، خاصة في النظام الحالي للهيمنة الاقتصادية. المعرفة التخصصية، بعيداً عن تحدي النظام الاجتماعي المعاصر، تصبح جزءً من إنتاج المعرفة لعالم مولد للسوق. فنحتاج بعد ذلك إلى التفكير في المشكلة الأخلاقية للمعرفة متعددة التخصصات في علم النفس والدين وفقاً لقيم اقتصاد المعرفة وتأثيراته الخفية على طريقة تفكيرنا ونظامنا ومعرفتنا للعالم.

بعد مرور أكثر من 100 عام على تأملات James حول التجربة الدينية، نواجه حقيقة أن التفكير متعدد التخصصات يحدث داخل السياسة المؤسسية لاقتصاد المعرفة. هذا العمل يحتاج لقراءة الثنائية الفردية والاجتماعية للمعرفة النفسية، في سياق اقتصاد المعرفة، من أجل الكشف عن الأساس الأخلاقي للمعرفة. ويجب أن تصبح مشكلة المعرفة الآن مهمة أخلاقية، وليست مجرد مشكلة أيديولوجية أو قوة، بل يجب أن تصبح مسألة القيم الكامنة وراء كيفية معرفتنا وفهمنا للعالم وأنفسنا، في وعبر وما وراء تطلعاتنا الأيديولوجية. من الأمور المركزية لأخلاقيات المعرفة هذه حدود المعرفة، خاصة داخل وعبر بُنانا التخصصية. وكما يوضح (1972, 178) Monod، فإن «أخلاقيات المعرفة» هي تقدير «القيود» ليس فقط على الوجود البيولوجي للفرد، ولكن على المعرفة كذلك. إن إدراك الأخلاق ضمن المعرفة العلمية، ضمن فئات المعرفة، هو إنشاء حساب أخلاقي لتكوين المعرفة. في جعل سيكولوجية الدين

موضوعًا للظروف السياسية والاقتصادية، فأنا لا أعود إلى بعض النظام الماركسي، فقد ولت تلك الأيام، كما أنني لا أستمتع ببعض التخريب ما بعد الحداثي، فقد كانت تلك الأيام مجرد حيل خاطئة من غير القارئ، نحن بحاجة إذن إلى تجاوز الإيديولوجيا والبناء الاجتماعي إلى أرضية جديدة للأخلاق. وهكذا، فإن هذا العمل يحول التخصصات من الداخل إلى الخارج لتخيل أشكال جديدة من التفكير. وفي الواقع، ستشكل المناورات النظرية بين مختلف المجالات الدراسية مجموعات غير مألوفة من المعرفة التي ستشكل تحدياً للكثير من العاملين في الابستمولوجية الضيقة[1].

تكمن المفارقة اليوم في أن القواعد الصارمة للخطاب الحداثي لا يتم تحديها من خلال الارتباطات الفكرية المستنيرة من اليسار السياسي، ولكن من «اليد الخفية» للقوى التكنولوجية والاجتماعية الاقتصادية التي تعيد تعريف طبيعة ممارساتنا الفكرية والمؤسساتية، التمويل وأشكال نشر المعرفة. ويجري تحويل الأشكال الصناعية الحديثة للمعرفة وتقسيم الموضوع في بيئة معرفية جديدة. كما تم تشكيل التخصصات الصناعية لطموحات علمية وإمبريالية مختلفة تماماً عن تلك الموجودة في البيئة الاقتصادية الجديدة والمدفوعة تقنياً (حتى لو تم تنفيذ نفس الطموحات في أشكال جديدة). فأصبحت المعرفة الآن «شبكة»، وليست «معمليّة»، عبر التخصصات التقليدية وإعادة ترتيبها وفقاً لمزايا «قيمة الاستخدام» و

(1) لاحظ أن رحلة Hayek (1976) إلى علم النفس النظري عالقة داخل عزلة تخصصية للمعرفة. كما يكتب: «سيكون من الضروري تقديم قدر كبير من التفسير إذا حاولت تبرير سبب مغامرة لاقتصادي بالاندفاع إلى حيث يخشى علماء النفس أن يسيروا» (Hayek, 1976, v). آمل أن أوضح كيف يمكن أن يتحد علم الاقتصاد وعلم النفس في نظرية المعرفة النقدية، وبالتالي، التغلب على قلق Hayek من ترك مجال دراسته.

«التقنية الاقتصادية». لتصبح المعرفة غير المفيدة من الناحية التكنولوجية (Mokyr, 2005, 2-27) مفيدة في أسواق التجزئة التعليمية الصغيرة والمتعلقة بالاهتمامات. في هذا الفضاء، يتم تعزيز المعرفة وفقاً للخطوط الصناعية التقليدية باعتبارها قابلية للبقاء في السوق وإعادة تكوينها في اقتصاد المعرفة الجديد.

كان التفكير متعدد التخصصات في الماضي يعني حواراً ثنائياً بين مجموعات مختلفة من التخصصات، ولكن الآن إنتاج المعرفة في الرأسمالية المتأخرة يسمح بإمكانية ما سأسميه، باستعارة مصطلحات الاقتصادي Hayek (1973-6, 34-35, 108): «سوقَنَة المعرفة» Knowledge Catalaxy، التنظيم الذاتي وإنتاج المعرفة اللامركزية في السوق الحرة للمعرفة[1]. يسمح استخدام المعرفة ونقل المعرفة بشبكات جديدة من المعرفة متعددة التخصصات، والتداخل والنسخ، وقبل كل شيء خلق - حتى مع وجود الإيديولوجية الليبرالية الجديدة المقلقة وراءها - تمزق داخل أنظمة التأديب الصناعية القديمة. وبالتالي، فإن اقتصاد المعرفة هو تحقيق وتحول للنقد الصناعي من اليسار واليمين، وهو الآن يجلب النقد إلى الاقتصاد المطلق لإنتاج المعرفة. ولا تزال الآثار المترتبة على بيئة التفكير الجديدة هذه غير واضحة. وفي الأبراج الجديدة للسلطة المؤسسية، يتم الآن تغيير النموذج الصناعي لعلم نفس الدين بشكل لا يمكن إدراكه في تصادم التخصصات (أصبح علم النفس والدين) ودُفع نحو أطره السياسية والاقتصادية الجديدة في أواخر الرأسمالية (الدراسات

(1) انظر أيضاً Mokyr (2002, 221). أنا ممتن لعمل Joel Mortyr لأنه جذبني في الأصل إلى هذه الفكرة، على الرغم من أنني لا أتبع وصف Mokyr لهذه الفكرة بقدر ما يربطها بمثال اللغة. إنني أحاول بالأحرى إظهار كيف تحمل المعرفة جودة ذاتية التنظيم في الأشكال اللامركزية لاقتصاد المعرفة.

الثقافية للدين و علم النفس). يخبرنا النقد الآن بشيء عن نهاية براءتنا السياسية، ونهاية معرفتنا غير المتصلة ونهاية التوق المشوش إلى اليقين. هذا التحرك إلى ما وراء إيجابية المعرفة الحديثة ليس العدمية أو الاختزالية أو الحتمية الاجتماعية، إنه الاعتراف بأن كل المعرفة «تشكل خياراً أخلاقياً»(Monod, 1972, 163).

إذا كان نقد الاقتصاد السياسي، كما يجادل Althusser & Balibar (158 ,1979 [1968])، يعني مواجهته بمشكلة جديدة وموضوع جديد؛ على سبيل المثال، للتشكيك في موضوع الاقتصاد السياسي، يمكننا عندئذٍ نقد موضوعات «علومنا الهشة» – لترديد صدى James Wilson (2004, 8) (334 ,1985 [1982]) وتوسيع نطاق مصطلحات – بمواجهتها بمصطلحات جديدة وبجعل الأساليب نفسها موضوعات دراستنا، وبالتالي إعادة التفكير في الاقتصاد السياسي وعلم النفس والدين. وهكذا يتم ترتيب العلوم الهشة للدين وعلم النفس والاقتصاد من خلال أخلاقيات معرفة خفية (أعني بها القيم الخفية والمثيرة للجدل داخل المعرفة والأرض الفلسفية التي من خلالها نؤكد طريقة معينة لتشكيل ما نعرفه). إن وضع المؤسسات في الدراسة النفسية للدين يعني مواجهة الموضوع بموضوع أخلاقي جديد. وبالتالي، سأقرأ الاقتصاد السياسي من خلال مشكلة التأسيس الفلسفي والسياسي لما يجب أن يكون عليه الإنسان - شيء يخفيه علم الاقتصاد الكلاسيكي الجديد – وأقرأ علم النفس وفقاً للموضوع الجديد للمؤسسات السياسية والاقتصادية من أجل الكشف عن قيمه المركزية المتمثلة في معرفة العالم والذات. يحدث الترتيب الأخلاقي للمعرفة عند نقطة التلقيح المتبادل في تخيل أنفسنا كبشر من خلال طرق عيشنا.

الكائن المخفي المتبقي في دراستي هو «الديني»، والذي، وفقاً لـ William James ([1902] 1960: 46)، لا أرى أنه «مبدأ أو جوهر واحد» ولكن بدلاً من ذلك كنظام تصنيفي تشكله الاستثمارات الأخلاقية في ترتيب المعرفة. ومن ثم، فإن اتباع James مرة أخرى يعد جزءً من الخطاب الفلسفي لـ «المزيد»، وهو ما هو خارج البحث التجريبي البشري (بيانات القيمة وليس الحقيقة). وبالتالي أنا أجادل في أن «الدين» هو كائن طفيلي تم إنشاؤه - جزئياً على الأقل - من خلال القيم المخفية لأسلوب التحليل وداخلها. وتعمل المنهجية على تثبيت الهدف داخل سياسات الترتيبات المؤسسية الاجتماعية الحديثة. بهذا المعنى، أرى أن الترتيب التصنيفي للدين (الذي تنشره قوى مؤسسية مختلفة) يتشكل فيما يتعلق بأشياء محفوفة بالمخاطر أخرى للدراسة، مثل «الاقتصاد» و«السياسة» في إدارة المعرفة. لذلك فإن دراسة «الدين» لا تنفصل عن تكويناتها متعددة التخصصات. في هذا الصدد، تتطلب الدراسة النقدية للدين دراسة نقدية لممارساتها التخصصية المنهجية من أجل معرفة كيفية عمل الموضوع الديني عند تقاطعات الخطابات المرتبطة به. من خلال الطعن في موضوع علم النفس يمكننا توسيع نطاق نقد الفئة إلى تلك الخطابات التي تجعل الموضوع الديني موضوعا محتملا.

يجب أن أضيف في هذه المرحلة أنني مهتم بـ «العلوم الهشة»، بدلاً من ما يسمى بـ «العلوم الصلبة»، لأنني أقوم بتحويل علم النفس بعيداً عن مكوناته الفسيولوجية (علم الأحياء) إلى الأرضية الفلسفية لتصريحاته التي تظهر العلوم الإنسانية ومجموعة مختلفة من الاهتمامات الأخلاقية في هذين الموقعين من المعرفة. وكما يوضح James، فإن علم النفس يحمل شيئاً غير مستقر في النقطة التي تلتقي فيها الفلسفة مع علم وظائف الأعضاء وهنا يصبح العلم هشاً للغاية ومحملاً بالقيمة. كما أوضح James

(334 :1985 [1892])بوضوح: «عندما نتحدث إذن عن علم النفس كعلم طبيعي، يجب ألا نفترض أن هذا يعني نوعاً من علم النفس الذي يقف أخيراً على أرضية صلبة. هذا يعني العكس تماما. إنه يعني علم النفس هش بشكل خاص، والذي تتسرب إليه مياه النقد الميتافيزيقي عند كل مفصل»

خطأ «علم» الدين هو أن نتخيل أن مناهجه خالية من القيم السياسية والاقتصادية والفلسفية. فمن نواحٍ عديدة، يُعنى هذا الكتاب بالقضايا النظرية قبل إمكانية العلم، ويمتد بالعلم إلى مظلة عقلانية أوسع للمعرفة في العالم الاجتماعي. في حين أنه من الصحيح أن شروط جميع العلوم مدفوعة سياسياً واقتصادياً، من حيث الأسئلة المطروحة، وأنواع المشاريع الممولة، وخيارات النظرية وأشكال التطبيق في أي نقطة معينة من التاريخ، فلا معنى لمسائلة مثل هذه الأشياء كقوانين فيزيائية الجاذبية، وسفر الضوء والصوت، والتركيبات الكيميائية كأجزاء من البيئة الثقافية السياسية (باستثناء بعض نقاط البحث العلمي المتطرفة حيث تتغير الأشياء الطبيعية من خلال طرق المراقبة). وحيث أقبل، تماشياً مع مناقشة Williams (2000)، أن ما يشكل العلم يتغير تاريخياً، وأن إحدى الإستراتيجيات يمكن أن تتمثل في تطوير رؤية أوسع لـ «العلم» لتشمل الديناميكيات الاجتماعية والأخلاقية، فإنني أفضل فكرة Wilson (2004)عن العلوم «الهشة»، تبعاً لـ (334 :1985 [1892]) James، لتركيز مجموعة مختلفة من الاهتمامات الأخلاقية. أنا أحافظ على تمييز عملي بين العلوم «الطبيعية» و «الإنسانية» من أجل التفريق بين الهدف الفلسفي للدراسة والتداخل من نماذج المعرفة المسبقة في دراسة الإنسان[1]. لذلك

---

(1) للحصول على فكرة تمهيدية مفيد للعلاقة بين العلم والعالم الاجتماعي، انظر

لا داعي لإعادة صياغة المناظرات القديمة المتعبة بين الدين والعلم، لأن هذه النقاشات تفسد أهمية أخلاقيات المعرفة.

يتبع هذا الكتاب، إذن، خطاً من التفكير النقدي «في وعبر وخارج» تخصصات الدين وعلم النفس والسياسة والاقتصاد من خلال خلق أرضية جديدة في أخلاقيات المعرفة، والتي تقرأ منظورات أولئك الأيديولوجيين المتنافسين داخل علم اجتماع المعرفة والإيجابية العلمية للمعرفة من منظور نقد أخلاقي أوسع. إن إدخال أخلاقيات المعرفة،

Williams (2000). أنا لا أعارض «العلم»، بل أسعى إلى جعل النظرية «العلمية» أكثر تعقيداً في معالجة طبيعة الإنسان والأساس الأخلاقي لمعرفتنا. أسعى إلى إثارة مجموعة من الاهتمامات الفلسفية في البناء المعقد للمعرفة وفئاتها قبل الاختبار، ومعالجة مجموعة من الأسئلة التي يتم إغلاقها عند تطبيق الأساليب التجريبية والرياضية والمخبرية. الكثير من الجاذبية للعلم هي ممارسة بلاغية تستخدم لتحريض السلطة المؤسسية للتصريحات. وغالباً ما تطمح العلوم الإنسانية إلى قيم العلوم الطبيعية ليس فقط من أجل إضفاء الشرعية على المعرفة والانغماس في هوس للعثور على «الحقيقة» فقط في هذا السجل، ولكن لأنها توفر أعلى مستوى من التحكم في الموضوع؛ ويُنسى أيضاً أن العلم الأفضل يبدأ بالجهل وفحص فئاته الأولية والغموض الفطري. إن خياري للإستراتيجية، كما سيتضح في الكتاب، هو عرض تطبيق الرياضيات (الترتيب المحسوب) كمعرفة صالحة واستخدامها الموسع داخل مجتمع الشبكة. هدفي هو بناء تقدير للنظرية «الهشة» المحيطة بمعرفة الإنسان وطبيعته السياسية والاقتصادية الراسخة باعتبارها مسألة أخلاقية. إنه التشكيك في يقين أولئك الذين يستخدمون بلاغة العلم من أجل ترسيخ كل معرفة عن ماهية الإنسان في الإرادة الأخلاقية للقوة. لذلك، سأخذ المعرفة إلى حوافها الأكثر «هشاشة» في التفكير متعدد التخصصات وفي البناء المفاهيمي للفرد الاجتماعي لإظهار القيم الضمنية للمعرفة في فهم الإنسان، مما يجعله يختلف اختلافاً جوهرياً عن الأشياء الموجودة في العالم الطبيعي الممتد. وللحصول على مناقشة مفيدة لمشكلة علم النفس كعلم ومسألة الأنطولوجية فيما يتعلق بعمل James انظر Shamdasani (2005).

من أجل التفكير في الأشكال القديمة من المعرفة التخصصية، هو إعادة ترتيب لموضوع المعرفة نفسه. فاهتمامي، كما سيتضح في الاستنتاج، هو الكشف عن أرضية فلسفية مزعجة وراء كل معرفتنا، أخلاقيات الإغلاق والسيطرة في الطرق التي نفكر بها. لذلك، سأحاول قراءة «المعرفة» وفقاً لـ «باعث/ اتجاه» من الانفتاح أو الانغلاق في قاعدة العلوم الإنسانية، ولكن على وجه الخصوص لأنها تُقرأ عبر المنطق الثنائي للفردي والاجتماعي. إن مثل هذه الأخلاق تذلل الإمكانية التخيلية لما قد نكون في مواجهة ليس فقط حدود المعرفة، ولكن أيضاً في الرغبة في السيطرة على المعرفة كما تتجلى في اقتصاد المعرفة.

أسعى لمواجهة موضوعات الاقتصاد المطلق والمعرفة المطلقة لأنها تؤطر القدرات الإبداعية لتخيل الحياة البشرية. في عصرنا الحالي، يمثل خطاب الاقتصاد قناع المعرفة وخيانة لها، وهو قناع وخيانة ليس فقط للقيم التي نعيش من خلالها ولصنع العالم، ولكن أيضاً لكيفية معرفتنا بالعالم الذي نعيش فيه. قراءة الاقتصد في عالم أخلاقيات المعرفة، كما اعترف Monod (1972: 165)، هي «معرفة الأخلاق»؛ هو إدراك قيمنا وخياراتنا. في عصرنا الحالي، يجب أن يصبح النقد بحثاً عن أخلاقيات المعرفة، مما قد يعني أنه في المعرفة المطلقة لاقتصاد المعرفة نجد أهمية أخلاقيات عدم المعرفة حتى نتمكن من المعرفة مرة أخرى.

.....

بدأ هذا الكتاب باعتباره محاضرات كننغهام لعام 2002 التي أُلقيت في كلية اللاهوت، جامعة إدنبرة، اسكتلندا، في نوفمبر 2002. وتم تطوير وتوسيع المحاضرات الست الأصلية في جامعة إدنبرة، وتم حذفت أقسام وأضيفت فصول جديدة، وتطورت حجة الكتاب خلال فترة التغيير من

جامعة ستيرلنغ إلى جامعة كنت في سبتمبر 2004. وبعد فترة من السبات الانتقالي وإعادة التفكير، اكتمل الكتاب أخيراً في باريس خلال فصل الخريف الدراسي 2006، بعد مبادرة بحثية ممولة من قبل HEFCE من جامعة كينت، وأنا ممتن للجامعة لدعمها لي بهذه الطريقة وتمكيني من إنهاء المشروع. كانت الدعوة لإلقاء محاضرات كننغهام في عام 2002، الذكرى المئوية لمحاضرات James: أنواع التجربة الدينية، للتأمل في الوضع المعاصر لعلم نفس الدين. الكتاب يختلف عن محاضراتي الأصلية من خلال المراجعة الشاملة والتحديث وإعادة الكتابة، لدرجة حذف أجزاء من بعض المحاضرات ومحاضرة كاملة من الكتاب النهائي. وقد نشرت، بصيغة منقحة، المحاضرة المحذوفة في مجلة «الدين» كدراسة منفصلة، وظهر الفصل 4 في الأصل بشكل مختلف إلى حد م في المجلة الدولية لعلم النفس النقدي، وأنا ممتن لـ Lisa Blackmanعلى اهتمامها ودعمها لنشر هذا المقال. وتم تضمين فصلين جديدين من بحثي اللاحق في جامعة كينت. ومع ذلك، يظل الاتجاه والنقد الأصلي للمحاضرات كما هو.

كان هدفي الأساسي هو طرح مسألة علم نفس «التجربة الدينية»، التي اكتشفها James، في المنظورات النقدية للفكر متعدد التخصصات المعاصر، ولا سيما بعد العمل على Michel Foucault، والتاريخ الاقتصادي والنظرية النقدية. وبالتالي، فإن العمل هو قراءة نقدية لعلم نفس الدين، وفقاً لاستراتيجياته في استبعاد وتميز أشكال معينة من المعرفة. وقد أصبح انعكاساً متزايداً لأخلاقيات المعرفة ومحاولة لحل عدد من المخاوف التي طرحت خلال بحثي وتدريسي في جامعة كينت حول العولمة واقتصاد المعرفة، ومشاركتي مع عالم لاكانيان في باريس، مما منحني زيادة الإحساس بالقراءات الثقافية والسياسية المختلفة لعلم

النفس والدين في أوروبا وأمريكا. كما قمت بتضمين فصل من مادة بحثية جديدة كنت قد طورتها حول قراءة نقدية لعلم الأعصاب المعرفي والدين. وأنا ممتن لـ Kelly Buckeley لاهتمامه ونشره لجوانب أخرى من هذا البحث حول العلوم المعرفية. ومن أجل الإنجاز النهائي لهذا الكتاب، أشكر Lesley Riddle على اهتمامها ودعمها في نشر العمل، وGemma Dunn والفريق في روتليدج وتايلور وفرانسيس لدعم العمل خلال مراحل النشر المختلفة.

كما أود أن أشكر Alister Kee و Marcella Althaus-Reid على دعوتي في الأصل إلى جامعة إدنبرة لإلقاء محاضرات كننغهام ولشجاعتهما في التفكير ودعم العمل الذي يتحدى اتجاهات التفكير السائدة في الأكاديمية وخارجها. لدي إعجاب كبير لكليهما. أتمنى لو كان لدينا وقت أطول لتطوير محادثاتنا عندما كنت أعيش في إدنبرة. كما أنني ممتن للعديد من المناقشات الثرية التي أعقبت المحاضرات مع من حضروا، وخاصة من خارج مجالات الدين واللاهوت، والذين قدموا مناظرات مفيدة متعددة التخصصات. وعلى وجه الخصوص، أشكر Kerry Jacobs، من قسم الدراسات الإدارية في إدنبرة، على تعليقاته.

تعد المراحل اللاحقة من هذا الكتاب جزءً كبيراً من معامرة جديدة للعمل في جامعة كينت. لذلك، أنا ممتن لزملائي في مدرسة الثقافة واللغات الأوروبية لمشاركتي في رسم الخرائط الأخلاقية والسياسية للمعرفة. أنا ممتن بشكل خاص لـ Karl Leydecker على كل من صداقته ودعمه المهني، وهو أمر أعظم من أن تذكره، وRobin Gill لإتاحته إمكانية التدريس في كينت، لتعليقاته المفيدة للغاية على الكتاب ودعمه المستمر لبحثي وعائلتي، وChris Deacy لصداقته ولطافته

في القسم، و Jeremy Worthen لدعمه الفريد ورؤيته الإبداعية. أنا ممتن أيضاً للمجتمع الأوسع من الباحثين في جامعة كينت، في كل من القسم والمدرسة، والذين هم أعظم من أن نذكرهم، ولكن يجب التنويه بشكل خاص إلى Laurence Goldstein لبعض التعليقات المفيدة على فيتجنشتاين، و Jeff Harrison لبعض التعليقات التحريرية الرائعة على فصل العلوم المعرفية، و Shane Weller لإثراء التبادل الفكري.

هذا الكتاب هو استجابة لـ 20 عاماً من العمل كطالب وأستاذ في علم نفس الدين، وهو يمثل محاولتي الخاصة للتحدث إلى جزء واحد من تكويني الفكري (الوقوف جنباً إلى جنب مع المجالات التكوينية الأخرى في فلسفة الدين والأخلاق المسيحية). لذلك أنا ممتن جداً لسلسلة طويلة من الأصوات الفكرية في تشكيل وفهم المجال؛ على الرغم من أنني - كما يقولون - أتحمل المسؤولية الكاملة عن الآراء النقدية الواردة في هذا الكتاب. أود أن أشكر John Hinnells وأشيد بالراحل Tony Dyson والراحل Robert Hobson، وهما أول معلمي مواضيع نفسية في الدين واللاهوت في جامعة مانشستر في منتصف الثمانينيات. وأشكر Adrian Cunningham، الذي علمني الكثير عن الإزاحة الفلسفية للمجال خلال بحثي حول التحليل النفسي في جامعة لانكستر، وأشيد بشكل خاص بأعظم معلمي، الراحلة Grace Jantzen، التي ساعدت في شحذ عقلي الفلسفي النقدي، في كلية كينغ، في لندن ومانشستر. وفاتها خسارة شخصية ومهنية كبيرة. خلال الفترة التي قضيتها في لندن، كان من دواعي سروري أيضاً مقابلة Sonu Shamdasani، الذي استمرت صداقته ورؤيته في تغذية تفكيري حول تاريخ علم النفس.

وكنت محظوظاً لتطوير بعض المحادثات القيمة للغاية في العديد من

المنتديات الدولية على مر السنين التي تطورت فيها أفكار هذا الكتاب. أنا ممتن لـ Naomi Goldenbergو James Jones لدعوتي في البداية للتحدث في الأكاديمية الأمريكية للدين (AAR) في عام 1998، ولتطوير لجنة AAR خاصة في عام 2002 لتوسيع النقاش حول ورقة قدمتها في عام AAR 2001، والتي شكلت أساس محاضرة مبكرة والآن فصل. وأقدر خلافاتهم الصادقة والصريحة وشغفهم بالتفكير. لقد كان التفكير النقدي الخاص بـNaomi مصدر إلهام منذ أن قرأت لأول مرة عملها «تغيير الآلهة» (1979) كطالبة جامعية في منتصف الثمانينيات، ومن دواعي الامتياز التعرف عليها في حياتي الأكاديمية. إنني مدين لها بشدة على كل رؤاها وتعليقاتها التحريرية بصفتها المراجع والقارئ لروتليدج لهذا الكتاب، خاصة لتوضيحها لتفكيري حول أخلاقيات المعرفة وتسليط الضوء على لحظات رغبتي الخاصة في الحصول على أشياء مستقرة داخل الفكر. لقد استجبت لمعظم، ولكن ليس كل، مخاوفها. ومع ذلك، تم تحسين الكتاب إلى حد كبير بفضل طاقتها الخاصة للتفكير السلس والأخلاقي.

كما أنني ممتن لـDiane Jonte-Pace على كل تلك اللحظات القصيرة التي استغرقتها في المؤتمرات للتصارع حول القضايا، وBill Barnard على شهادته ومساهماته في هذه المحادثات. أعلم أنهم لن يكونوا راضين عن الأفكار، لكنني أتطلع إلى المحادثات المستمرة التي قد يبدأها هذا الكتاب. كما أشكر Diane Jonte-Pace و William Parsons لنشرهما إحدى أوراقي السابقة حول علم النفس النقدي والدين. وأنا ممتن للدعم المستمر والصداقة والمحادثات مع Richard Foxو Jude Fox ، للدعوات لتقديم أجزاء من هذا العمل في كلية ويليامز في خريف 2005، و James Bernauer لمواصلة المشاركة الفكرية والصداقة.

أنا ممتن بشكل خاص لـ Gregory Alles للعديد من المحادثات المفيدة حول مختلف القضايا النامية في هذا الكتاب، وليس أقلها على كأس أو اثنين من الويسكي الاسكتلندي، خلال زيارته لاسكتلندا. كانت تعليقاته المنشورة حول دراستي الأولى لـ Foucault لا تقدر بثمن لإعادة التوجيه الفكري. وخلال سنواتي الأخيرة في جامعة «ستيرلنغ»، كنت ممتناً لفريق رائع من الزملاء بما في ذلك Tim Fitzgerald و Gavin Flood و Alison Jasper و Andrew Hass و Richard Roberts و Vicki Clifford و John I'Anson. أشكرهم على الانغماس في العديد من المحادثات المفيدة وعلى دعمهم، لا سيما خلال وقت مضطرب كرئيس للقسم. كما أقدر العديد من المحادثات الإبداعية في مجال هذا العمل مع Robert Segal وأول طالب دكتوراه في مجال علم النفس النقدي للدين Ewen Miller. وأشكر Sheila Dow في قسم الاقتصاد بجامعة «ستيرلنغ» على مقدماتها للعديد من الاقتصاديين أثناء زيارتهم لاسكتلندا ولطالب الدكتوراه المشترك Iara Onate على تأملات مفيدة حول تاريخ الاقتصاد.

وكما هو الحال دائماً، أنا مدين لصديقي ومساعدي الفكري Richard King، الذي يرى دائماً هوامش تفكيري ومعه يتحول تفكيري باستمرار ، ليس أقلها في كتابة عملنا المشترك بيع الروحانيات (2005)، الذي كتب خلال البحث عن هذا الكتاب. وشكراً أيضاً لـ Flo Faucher-King لإبقائي على دراية بسياسات الحياة اليومية والنشاط؛ وبالطبع، استغرق الأمر وقتاً طويلاً لسماع كل تلك الاقتراحات التي غيرت حياتي. كما أنني ممتن لـ Anne-Marie Bourrelly وزوجتي لتقديمها للعالم اللاكاني، وللمراجع النصية المفيدة ولندوات الصباح الباكر في باريس وشكراً لـ Oppie، قطة الجيران، التي انتقلت من أجل الكتابة النهائية لهذا الكتاب،

وقدمت وسائل تشتيت مريحة بالمشي فوق مكتبي.

وأخيراً، ولكن ليس آخراً، يدين هذا الكتاب بأكبر قدر من الديون لزوجتي Cécile لأنها أرستني في العالم المتجسد وغيرت حياتي بطرق عديدة غير عادية. وتم تغذية العديد من الأفكار الواردة في هذا الكتاب من خلال محادثاتنا، وأنا مدين لها بشدة لمشاركتها الإبداعية وتشجيعها. دعمني صبرها وحبها وعاطفتها كل يوم حتى الكتابة النهائية للكتاب، وهي القارئ الجديد الذي أكتب له. وأخيراً، في لقاء الثقافات، لدينا القدرة على رؤية الأشياء بشكل مختلف، وأنا ممتن لـ Cécile وCélia على حبهما المتحول.

جيرمي كاريت

مدخل:

سياسات التجربة الدينية

كثير من الناس يعتقدون بما يعيشونه. وقلة هم الذين يعتقدون من ما يعيشونه.

سياسات الخبرة (Laing [1967] 1984)

في عصر «اقتصاد المعرفة»[1] (Drucker [1968] 1969)، عادت التجربة إلى مفارقتها المركزية المتمثلة في المعرفة بين العالمين الداخلي والخارجي. لقد تم سحبها من المنطقة الآمنة للداخلية الحديثة إلى العالم المحير من عدم اليقين الاجتماعي الحديث المتأخر. ولهذا السبب تتطلب فكرة التجربة إعادة تقييم مستمرة، لأن سياق وأساس التعبير عنها يميزان العلاقة المعقدة بين المعرفة والحقيقة والسلطة في كل موقف اجتماعي وسياسي وتاريخي مختلف. إن تأطير التجربة، في كل من استخدامها النظري وممارستها في اللغة اليومية، يوفر آليات لكل من

(1) كما يجادل Drucker ([1968] 1969, 248): «إن ظهور المعرفة كمركز لمجتمعنا وكأساس للاقتصاد والعمل الاجتماعي يغير بشكل جذري موقف، ومعنى، وبنية المعرفة». الحجة في كتابي ستربط الخبرة بالمعرفة والمؤسسات الاجتماعية. وسأفحص فكرة Drucker ([1968] 1969) عن اقتصاد المعرفة بمزيد من التفصيل في الفصل الثاني.

التمكين والحرمان من الحقوق. وفي الواقع، فإن المنطقة الدلالية للتجربة وتحليلها الفلسفي محل نزاع على وجه التحديد لأنها توفر إمكانية تسهيل وتقييد العمل الفردي والاجتماعي وما يرتبط به من أشكال المعرفة.

إن فهم خطاب التجربة يعني فهم شيء من صفة الوعي البشري وحقائقه المجسدة والمعيشة في العالم الاجتماعي والسياسي. ما يجعل هذه الفكرة أكثر روعة هو أن غموضها المعرفي للغاية يفتح سياسة المعرفة نفسها. تجربة القراءة هي قراءة الذات والمجتمع والبيئة داخل الفئات ذاتها التي أنشأناها لمعرفة العالم. وبالتالي، فإن التجربة، كما تم توثيقها جيداً، لا يتم عزلها أبداً عن النماذج النظرية التي لدينا للتجربة. وهكذا تصبح التجربة عملية التخيل وإعادة التخيل المستمر لأنفسنا والعالم. حتى التعابير أو التصريحات النظرية حول التجربة تحمل حكماً نوعياً حول ظروف التجربة؛ والخطابات حول التجربة هي نفسها تشارك في التخطيط السياسي للتجربة. فكيف تُصاغ خطابات البيانات الحسية، والرموز المجسدة، والمؤسسات، والثقافة واللغة في خطاب التجربة يساهم في قوة إرادة التجربة.

والأهم من ذلك، أن التبعية النظرية للتجربة تعني أن من يسمون بالخبراء من الناحية النظرية هم الذين يسعون إلى تقديم مزاعم عن حقيقة التجربة. وهذا يعني أيضاً أن المجموعات الاجتماعية تناشد أسبقية التجربة كأداة لإقناع الناس بمن هم، وطبيعة العالم الذي يعيشون فيه. وفي الوقت نفسه، تتحرك الخطابات المتغيرة المعاصرة حول التجربة داخل وخارج لغة الحداثة المتوترة وحتى اللغة الأكثر إحباطاً لنسبية ما بعد الحداثة. يعني مأزق التجربة هذا أن Martin Jay أنهى تاريخه، أو علم آثار التجربة، بدعوة للانضمام إلى الرحلة التفاعلية لصنع التجربة بدلاً من

الادعاء بأنه قد استحوذ على الخبرة (Jay, 2005, 409). وانجذاب Jay لتخيل Blake الشعري لـ «أغاني التجربة»، التي تؤطر عمله وتخلق عنوان كتابه، تعكس حساسيته الفكرية للحدود الأكاديمية للتجربة «المعرفية» في تكوينها المعرفي واللغوي والتجسدي والاجتماعي.

يدرك عمل Jay حول مفهوم الخبرة في الثقافة الأمريكية والأوروبية أنه من الصعب القضاء على التجربة لأنه، باتباع رؤية Joan Scott، أدرك أنها «جزء كبير من اللغة اليومية، متشابكة للغاية في سردنا، ويبدو أنه من غير المجدي الجدال بشأن إبعادها» (Jay, 2005, 4). وبدلاً من ذلك، ركز Jay عمله على «الطرائق» المختلفة للتجربة، وربط الخبرة واللغة وعقد «الجودة الإنتاجية للخطاب» (Jay, 2005, 6). تصبح تجربة Jay «النقطة العقدية» لـ «اللغة العامة والذاتية الخاصة»، والمسافة بين «القواسم المشتركة التي يمكن التعبير عنها وعدم قابلية الوصف للداخلية الفردية»، حتى عندما يحمل هذا نوعاً معيناً من علم النفس James (Jay, 2005, 6-7). إن الأساس الثابت لـ «الآخر»، كما يشير Jay، داخل التجربة والتحول المستمر للوعي يعني أنه هو والآخرون يُقادون إلى قاعة من المرايا ونقاط الانعكاس المشوهة. ومع ذلك، يحاول Jay الإبحار في جدلية الموضوع والشخص من خلال إظهار كيفية عمل الخبرة في الخطابات الدينية والجمالية والسياسية والتاريخية، وبذلك يقدر بشكل خلاق «تقلب» المفهوم.

لسوء الحظ، في محاولة Jay الديمقراطية المثيرة للإعجاب، كمؤرخ ثقافي، لتجنب «الادعاء بالملكية الحصرية لتجربة ما» و «وصمة الأصولية المحافظة»، هناك شيء من المأزق الأخلاقي الذي يتطلبه «النضال» من أجل عيش حياة معينة. حتى عندما نحتاج إلى خلق مساحة لمحادثة

التجربـة، نحتـاج أيضـاً إلى إصدار بعض الأحـكام الأخلاقيـة في إرادتنا للتجربـة. يتطلب اتخـاذ الخيارات بشـأن التجارب والأنظمـة الاجتماعية التـي نرغـب في بنائهـا لتلك التجارب بعـض التقييـم للتخصصات التي نستخدمها لتقييم فئة الخبرة نفسها، ليس أقلها تخصصات الاقتصاد وعلم النفـس والديـن، والتي يمكننا استيعابها بشـكل فضفاض تحـت العلوم الإنسـانية. تؤثر هـذه الخطابات على تكويـن التجربة، والتفكـير التمثيلي الفوقي حول تكوين التجربة، من خلال التحقق المؤسـسي لنظامنا المادي وممارسـات الحياة اليومية. في حين أن التجارب ليسـت كلها مؤسسـاتية، إلا أن خطابـات علم النفس والاقتصاد والدين كلها ترتكز على الممارسـة المؤسسـية وتتفاعـل هـذه الأنظمـة الاجتماعية مـع ميول فطريـة لتحديد مفاصل الحياة المجسدة.

كـما حـدد عـالم الاجتـماع Georg Simmel (1908a, 37) بشـكل صحيح، فإن مشـاكل فئة الخبرة تتعلق بالمشـكلة الثنائية للفرد والمجتمع، والتي ستصبح الشغل الشاغل النظري لهذا الكتاب ومنصة لفهم الأرضية الأخلاقيـة للمعرفـة. التجربة هي فئة وسـيطة بين الداخليـة والخارجية، وهـي فئة مؤطـرة بتقلبات الزمن، تسـمح للشـخص بالتحقق من صحة الأحـداث ويميـز كلا من الاسـتقلالية والتبعيـة. هذا المكان بـين الواقع الفـردي والواقـع الاجتماعي، وبـين الاسـتقلالية والتبعيـة، يضع الخبرة داخل أخلاقيات المعرفة، لأن سـيولة وسـاطتها تعنـي أن نقطة الانغلاق أو الانفتاح ترسـم حدوداً للعملية وتحيط ما هو معروف مقابل المجهول. تقـع الخبرة في هذه النقطة الأخلاقية بـين المعرفة وعدم المعرفة. وهنا تحدد أشـكال المعرفة وطرقها النطق بالتجربة. وهكذا يصبح الثنائي الاجتماعي الفـردي الخـط الفاصـل للمعرفـة والخـبرة؛ إنـه يشـكل أحـد المجالات الأخلاقية المركزية للمعرفة التي بدورها تصنع الخبرة.

الفكرة المهمة في تحليل Simmel هي أن الفرد الاجتماعي لا يغلق أبداً، بل يصبح «علاقة» ديناميكية، «نمط محدد تفاعلياً للتطور بين أشكال الارتباط»[1] (Simmel, 1908b, 252)، وهناك دائماً معكوس العلاقة بين المتغيرين: «هنا نسبة غير قابلة للتغيير بين العوامل الفردية والاجتماعية التي لا تتغير إلا في الشكل. كلما ضيقت الدائرة التي نلزم أنفسنا بها، قلت حرية الفردانية التي نمتلكها؛ ومع ذلك، فإن هذه الدائرة الضيقة هي نفسها شيء فردي، وهي تنفصل بشكل حاد عن جميع الدوائر الأخرى على وجه التحديد لأنها صغيرة. في المقابل، إذا اتسعت الدائرة التي نعمل فيها والتي تسيطر فيها مصلحتنا، فسيكون هناك مجال أكبر فيها لتنمية فرديتنا. لكن كأجزاء من هذا الكل، لدينا تفرد أقل: الكل الأكبر هو فرد أقل كمجموعة اجتماعية ... معبراً عنه في مخطط مقتضب للغاية، تكون عناصر الدائرة الاجتماعية المميزة غير متمايزة، وعناصر الدائرة غير المميزة متباينة» (Simmel 1908b: 257).

يكشف Simmel عن السياسة الصعبة للحرية في التجربة بقدر ما أصبحت المحادثات حول التجربة أقل وأقل، حيث أصبحت النماذج

(1) يلفت Simmel الانتباه إلى الجوانب المركزية للتمايز في المجموعات بالإشارة إلى الأنظمة الاجتماعية للكويكرز. فوفق (Simmel (1908b, 258، «إن الكويكرز أفراد فقط في الأمور الجماعية، وفي الأمور الفردية، منظمة اجتماعياً». مكّنني البعد المتناقض للاشتراكية والفردية في تاريخ حياة الكويكرز من التفكير عبر التركيز الأخلاقي المركزي للثنائي الاجتماعي الفردي في حياتي وفكري، ولكن كما يوضح Simmel له صلة أوسع بكثير. وتحمل دراسة (1971) Rawls الخاصة للعدالة، خارج الأنظمة الأخلاقية المجتمعية، السياسة الثنائية نفسها بطريقة مختلفة. آمل أن أوضح هذه القضايا في دراسة أكثر تحديداً للأخلاق، لكن نطاق التفكير النقدي هنا يقتصر على قراءة الاقتصاد وعلم النفس ودين.

النظرية للتفكير في التجربة مقيدة بشكل متزايد. إذا تم الاحتفاظ بالخبرة والمعتقدات التي تحافظ على التجربة في مؤسسات أقل من أي وقت مضى، فإن المساحة العامة للتعبير عن تجارب بديلة تصبح مقيدة؛ شيء يصبح أكثر صلة بالموضوع عندما تملي المؤسسات الاقتصادية تجربتنا بشكل متزايد. تتطور الخبرة والتفكير في التجربة باستمرار، لكن اتجاه التجربة وتشكيلها يتطلبان بحثاً.

تكمن المشكلة في أن خيارات التفكير وتصور التجربة تصبح محدودة عندما تقلل النظم الاجتماعية والسياسية والهياكل المؤسسية المقابلة لها من أشكال المعرفة. وهكذا تصبح مسألة الخبرة أيضاً سؤالاً أخلاقياً عن أنواع الخطاب المتاحة للتجربة والمؤسسات القائمة التي تدعم مثل هذه الخطابات. المقاومة ممكنة في عالم قمعي على وجه التحديد بسبب تعدد الخطابات المتاحة لصنع الخبرة وإلغاء صنعها داخل كل صراع تاريخي محدد، لكن هذا يتطلب استمراراً لتعدد الخطابات والمؤسسات من أجل اللقاءات التصحيحية. كان هذا التنوع في الجمعيات والاهتمام مهماً للاقتصادي فريدريش هايك (1944, 1945) Friedrich Hayek في التغلب على الأنظمة الشمولية من خلال السوق، ولكن حله الآن يعيدنا إلى نفس المشكلة في ظروف التقييد الجديدة في الليبرالية الجديدة والهيمنة الاقتصادية. إن المهمة الأخلاقية التي أمامنا هي التأكد دائماً من قوى المعرفة المطلقة، وبشكل خاص عندما يقلل ما يسمى بالحرية عن غير قصد الأنظمة المؤسسية التي يمكن أن توفر خطابات بديلة.

السياسة ومركز التجربة والحداثة المتأخرة

في ضوء السياسة المعقدة للتجربة والخطابات حول التجربة، فإن تأليف كتاب عن نوع معين من الخبرة والنمذجة التخصصية للتجربة

يثير جميع أنواع المشاكل، خاصة عندما نضع هذه المناقشات داخل مشاكل المجتمع الحديث المتأخر. إنه يعيدنا إلى الاحتمالات والشكوك حول التجربة التي وثقها Jay بعناية فائقة. أصبحت التجربة إشكالية في العصر الحالي - وتخلق لغزاً فكرياً جديداً - بسبب عدم الاستقرار بين العالمين الفردي والاجتماعي. هناك تقلب وانعكاس متناقض بين الداخلي والخارجي والعام والخاص، حيث يقتصر موضع الذات على الجسد ويتم فهمه في نفس الوقت من خلال التشريح الخارجي للجسم على الشاشة العامة؛ مما أدى إلى تجسيد متعدد للتجربة، بدون ثبات وبدون يقين، فهي ذاتية تماماً ومصممة بشكل مختلف تماماً. لقد أصبح الأمر مستحيلاً لأن أنظمة اقتصاد المعرفة تتطلب المنافسة وليس التماسك. إن التفكير في إعادة ابتكار التجربة باستمرار في عالم تكنولوجي وعولمي يفتح باب التساؤل حول استحالة التجربة في ما يسمى بواقع ما بعد الحداثة. كما لاحظ المنظر الثقافي Terry Eagleton، في مقال عن الممارسة الأكاديمية والتفكير في الجامعة المعاصرة: «وفقًا لإحدى النظريات الحداثية، لم تكن المشكلة في امتلاك الخبرات ولكن في توصيلها ... بالنسبة لثقافة ما بعد الحداثة ، فإن الوضع هو العكس تماماً. الآن أصبح التواصل أمراً سهلاً والخبرة صعبة. بدلاً من تجربة العالم، نختبر الآن تجربته» (Eagleton, 2006, 18).

يتعلق تعليق Eagleton بالمشكلة السياسية للتجربة ومناقشته الخاصة مع Thompson، التي حددها جاي (Jay (2005: 190ff في الماركسية البريطانية. إنه يثير السؤال حول كيفية ارتباط الخبرة بالبنية الفوقية الأيديولوجية والنداءات «الرومانسية» في الأدب اليساري، بما في ذلك أعمال Laing (المشار إليها في بداية هذا الفصل)، إلى تجربة تجريبية - في تقليد Hume - للهروب من النظام السياسي الحديث (Jay, 2005, 172, 200). ومع ذلك، تعليقات Eagleton الأخيرة نشطت مشكلة كيفية فهم

خطابات الخبرة هذه في عالم تكنولوجي للتجربة الوسيطة وكيف يمكن أن يكون التفكير الأكاديمي حول التجربة نفسه متورطاً في العملية. تمنع محاكاة التجربة وتغيير الزمان والمكان في «مجتمع الشبكة» (Castells, 1999) إمكانية وجود أنواع معينة من التجربة «التأملية»؛ أو على الأقل تتغير ظروف التأمل البشري حول التجربة مع تشتت مركز الخبرة. قد تكون التجربة التأملية «القديمة» امتيازاً ليس للبرجوازية الرأسمالية، بل لمن هم خارج العالم التكنولوجي الذي يحركه الرأسماليون. تصبح الخبرة والقدرة على التفكير في التجربة إشكالية عندما يواجه الأفراد «التوسع غير المسبوق في المنظورات النظرية والعملية» (Simmel, 1957, 217). نحن غارقون في أنظمة المعرفة المتعددة لجعل التجربة تصبح غير قابلة للفهم. عبر Giorgio Agamben ([1978] 1993: 13-14) عن هذا المأزق بشكل مؤثر عندما كتب: «لا يمكن تناول مسألة الخبرة في الوقت الحاضر إلا من خلال الاعتراف بأنها لم تعد متاحة لنا... لأن متوسط يوم الإنسان الحديث لا يحتوي فعلياً على أي شيء يمكن ترجمته إلى تجربة ... الإنسان المعاصر يشق طريقه إلى المنزل في المساء متعباً من تداخل الأحداث، ولكن على الرغم من كونها مروعة أو ممتعة، فلن يصبح أي منها تجربة ... إن عدم قابلية الترجمة إلى تجربة هو الذي يجعل الوجود اليومي غير محتمل - كما لم يحدث من قبل - بدلاً من سوء نوعية الحياة المزعوم أو انعدام المعنى مقارنة بها مع الماضي (على العكس من ذلك، ربما لم يكن الوجود اليومي مليئاً بأحداث ذات مغزى)».

قد تصبح محاولات مسح التجربة والفكر - رومانسياً أم لا - من حطام الحداثة مستحيلة لأننا نفقد القدرة على التفكير في التجربة دون اقتناع وشغف مجتمع الخبرة. في مثل هذه الأجواء، لم تعد القدرة على التفكير، كما اعتقد Sartre (1948)، «امتيازاً»، بل بالأحرى إعادة تغليف اقتصادي

مرهق مهنياً لتشكيلات انضباط القرن التاسع عشر لخدمة الاقتصاد الجديد القائم على المهارات، حيث تصبح المعرفة تقانة (Drucker 1993: 24; Mokyr 2002: 4)[1]. إن إمكانية ربط الأفراد بعضهم ببعض من خلال التجربة يقوضها رفض رؤية الأنظمة الاقتصادية الحالية للحقيقة على أنها متورطة في تكوين التجربة وفكها. نحن نواجه موقفاً معقداً حيث يتم إخفاء إستراتيجية طلب الخبرة ومعرفة الخبرة في القوة المطلقة المتمثلة في عدم تكامل الخبرة في السوق. المعرفة كتقنية تزيل القدرة على نقد المعرفة، لأن المعرفة تطبق على العقلانية المعروفة للاقتصاد بدلاً من العقلانية غير المعروفة للقيم.

سيتم تحديد مستقبل الخبرة من خلال النظريات والمعتقدات التي نتمسك بها وقدرتنا على الكشف عن القيم الخفية للمعرفة حول التجربة. وكما رأينا، تصبح مسألة الخبرة مسألة ما هي أنواع الخطاب التي نرغب في الحفاظ عليها ودعم سردياتنا عن التجربة. إنها تصبح مسألة المؤسسات والخطابات التي تدعم طرق العيش هذه في العالم. إن النشاز الناتج عن

---

(1) انظر الفصل 2. في رأيي، غالباً ما تعيد الأكاديمية إنتاج تقاليد المعرفة في العلوم الإنسانية من أجل منع أي تفكير من الوصول إلى خارج العوالم الدقيقة المتزايدة باستمرار للنجاح المهني، مما يجعل المعرفة الفكرية إما زائدة عن الحاجة باعتبارها إهداراً مفرطاً للتمجيد الذاتي في الدوائر المهنية أو في شكل من أشكال الدعم الأيديولوجي الكامن للنظام الاقتصادي المهيمن المدعوم عسكريا. وفي الواقع، حتى «التفكير بشكل مختلف» لم يعد ممكناً في عالم يحمل شعار العلامة التجارية، حيث يتم تحويل المفكرين إلى رموز ومعلمين مسوقين، بدلاً من رفقاء سياسيين للتغيير. وفي الوقت نفسه، لم تعد المعرفة والفكر محميين من وهم الحياد، بل غارقين داخل القفص الحديدي للعقلانية الأداتية. عند هذه النقطة بالتحديد يمكننا البدء في تحليل نقدي للمعرفة في المعرفة الاقتصاد.

خطابات الحداثة المتداولة يزيد من الحاجة الفردية إلى «نقطة مرجعية ثابتة لا لبس فيها» (Simmel, 1957, 223)، والتي يمكن فقط تأسيسها عن طريق إعادة المعرفة إلى الأرضية الفلسفية لكيفية تخيلنا لما يجب أن يكون عليه الإنسان واستجواب الخطابات والمؤسسات التي تُعلم مثل هذا الخيال. ومع ذلك، فإن الخطأ الشائع، كما يجادل جيرولد سيجل Jerrold Seigel (2005, 43)، في تحدٍ لتاريخ Charles Taylor (1989) للذات، هو الاعتقاد بأنه، نظراً لأن الفرد يثبت تجربة الذات، فهو فقط الذات. هذا هو صنع مثل هذه التجربة، بدلاً من اللغات والمؤسسات التي يتم دمج هذا الشخص فيها. تعيدنا سياسة التجربة والذات مرة أخرى إلى السجل الأخلاقي للمشكلة الثنائية الفردية والاجتماعية والقيم التي توحد هذه العلاقة الديناميكية. في هذه المرحلة فقط يمكننا اكتشاف إرادة القوة في تجربتنا والقوة الأخلاقية التي ترسم الخط في رمال التغيير المتحركة.

النقد والتجربة الدينية

يعتمد التوتر النظري في المناقشة حتى الآن على تفاعل ثلاثة مفاهيم توجيهية وتجربة ومعرفة ومؤسسات وطريقة قراءتها أخلاقياً فيما يتعلق ببعضها البعض وعبر «الوحدات المصطنعة» للفرد والمجتمع (Beer 2002, 102). تكمن أهمية هذه المشكلة في قلب كتاب James «أنواع التجربة الدينية»، حيث تتوسط الخبرة في ترتيب معين للمعرفة وتعمل على إغفال استراتيجي للمؤسسة. ومع ذلك، تنكشف السياسة الثنائية عند نقطة الترتيب التفاوضي للمعرفة في العلاقة العكسية للمتغيرين، بحيث عندما يسعى James إلى تجاهل المؤسسات الاجتماعية، فإنه يعود في عمليات اللغة الدينية المؤسسية المستخدمة في تحديد خارج تجربة الفرد. تُرى العلاقة العكسية أيضاً عند النقطة التي يستخدم فيها الجهاز المؤسسي

الناشئ للمعرفة النفسية الفردية كأسلوب محدد. يمكن ملاحظة ذلك في مخطط جيمس «التعسفي» لتصنيف الدين، المنظم كما هو حول الدين الفردي (James, 1902, 50). بينما يعترف James بأنه «لا يوجد جوهر واحد» للدين، فإنه غير قادر على تنظير المعرفة والمؤسسات التي تسمح له بصنع «هدفه الديني» الخاص به والقيم الضمنية التي يؤكدها في صنع مثل هذه الأشياء النفسية والدينية (James, 1902, 46–7). اكتشف العلماء الحديثون المتأخرون بشكل مفيد العديد من هذه المشكلات المحيطة بنص James في تحليل نقدي أوسع للتجربة الدينية، لكن النهج النقدي يتجنب التحليل الكافي للنفسية.

التحليل المحدد للتجربة الدينية منذ الثمانينيات، على سبيل المثال، يحتضن خطوطاً مهمة للنظرية النقدية والثقافية، فيما يتعلق بموجات النقد الفلسفي ذات الصلة، من عمل Wittgenstein حول اللغة إلى قراءات Foucault ما بعد البنيوية وما بعد الكولونيالية. في هذه النقاشات، تم استكشاف «التجربة الدينية» على أنها بلاغية وأيديولوجية (Proudfoot, 1985; Jantzen, 1989; Sharf, 1998; King, 1999; Fitzgerald, 2000; McCutcheon, 2003) وفقاً لسياسة التمثيل بين الولاء الأكاديمي اللاهوتي و «العلماني»[1]. ومع ذلك، في حين أن اهتمامات James الفلسفية الخاصة بفئة «الدين» والتجربة «الدينية» خضعت لمزيد

(1) يأخذ Sharf (1998, 113)، على سبيل المثال، في الاعتبار القراءة النقدية الأوسع للتجربة عندما كتب: «تجربة الفئة هي، في جوهرها، مجرد عنصر نائب يستلزم نهاية موضوعية إذا كانت غير محددة لإرجاء المعنى. وهذا بالضبط ما يجعل مصطلح الخبرة قابلاً للتملك الأيديولوجي».

من التدقيق النقدي[1]، يظل الخطاب الداعم لـ«علم» الدين النفسي معزولًا بشكل خطير عن مثل هذه النقطة من الانخراط متعدد الاختصاصات[2]. أحد أسباب هذا التردد هو أن التقاليد الأوسع لموضوع الدين عالقة في السياسة الحداثية للتمييز بين «علم الدين» من تأكيدات علم اللاهوت، بدلاً من تطوير نقد لـالمعرفة التخصصية المساهمة. هناك تواطؤ غريب في المعرفة لتحقيق هدف سياسي معين. هذا يعني أنه لا يزال هناك تقدير كامل للسياسات متعددة التخصصات ذات الصلة والأجهزة المؤسسية الداعمة للمعرفة النفسية، لا سيما في مساهمتها في صنع وفك الموضوع الديني والتجربة الدينية[3].

وفي حين أن جميع التخصصات الحديثة للمعرفة قد واجهت تحليل نقدي مستقل لموضوعاتها وخطاباتها في إعادة تشكيل المعرفة بعد عام 1968، إذ يتم الحفاظ على الموضوع النفسي عند نقطة تمايز متعدد التخصصات. هذه ليست مجرد مسألة ما إذا كانت المعرفة النفسية مختزلة للدين (نقاش جيد)، ولكن ما هو ترتيب المعرفة السياسية الذي يتم

---

(1) لقد انفتحت فئة الدين على موجات البحث الفلسفي بعد الحرب، والتقديم التاريخي - الاجتماعي - السياسي للفئة في أوروبا، وقد جادل علماء «الدين» جيداً والتاريخ الاستعماري، بما في ذلك الأعمال الثاقبة لـ McCutcheon (1997)، وKing (1999)، وFitzgerald (2000)، وKippenberg (2002)، وMasuzawa (2005).

(2) يتبنى Jantzen (1989) وKing (1999) بعض جوانب هذا من خلال فحص «علم نفس» التصوف عند James، لكنهما لا يهتمان بالمسألة الأوسع للنظرية النفسية.

(3) كان هناك وعي نقدي أكبر لمشاكل الأنثروبولوجية فيما يتعلق ببناء الدين، لأسباب ليس أقلها استيعابها في التحليل الاستعماري وما بعد الاستعمار، انظر King (1999). وكان هناك أيضاً انعكاس نقدي مفيد، ولكنه ضيق ومحدود من الناحية اللاهوتية، حول افتراضات علم الاجتماع، انظر Milbank (1990).

الحفاظ عليه في النداءات إلى خطاب علماء «علم» الدين وعلماء النفس. وهكذا فإن علم النفس الحديث الذي يغذي دراسة الدين متورط في التشكيل السياسي «للتجربة الدينية» ونقد «التجربة الدينية». لذلك من الضروري إنشاء نقد للبنى السياسية للمعرفة النفسية في مواجهتها للدين من أجل كسر أوهام المعرفة المتحررة من القيمة.

يجادل Russel McCutcheon (2003: 261) بحق، من خلال «التخصص الديني»، أن «الدراسة المستقبلية في مجالنا (كذا) ستحقق في كيفية جعل هذا الخطاب الاجتماعي المعين الذات (ويعرف أيضاً باسم المواطنين) مناسباً للاحتياجات من أولئك الذين تهيمن مصالحهم المادية على الدولة القومية الديمقراطية الليبرالية الحديثة»[1]. وفي نفس الموجة

---

(1) تدعم حجتي مثل هذه الخطوط المستقبلية للحجج، لكنها تبتعد عن تقديم McCutcheon الحداثي للمعرفة على وجه التحديد عند النقطة التي يدجن فيها Foucault في إرادة علم الدين. كما كرم McCutcheon (2003) عملي السابق بما يكفي لمناقشته، وتفضل بدعم نشر مناقشات المؤتمر لعملي، وأظهر لي شرفاً أكبر من خلال إعادة تفسيره / إساءة قراءته لأغراضه الخاصة، فأنا مدين بدعمه وبالتالي لا يسعني إلا أن أعترف بقيمة بعض أعماله من خلال تقديم هذه الحاشية كدعوة سياسية للقراءة مرة أخرى، حتى وأنا لا أشارك الطبيعة الفلسفية لعمله في مجمله أشارك McCutcheon اهتماماً سياسياً مستوحى من Chomsky حول المعرفة والدولة وقراءة الدين وفق تصنيف المعرفة الفوكوي (وهو أمر يقره بسخاء)، لكنه يخطئ في فهم استنتاجات عملي - بطريقة حداثية - ليفترض موضوعات ثابتة للمعرفة بدلاً من الفتحات الاستراتيجية. تكمن المشكلة المركزية في أنه يقرأ Foucault أساساً من نموذج خطابي (أثري)، وليس من منظور نموذج سلطة مؤسسية (أنساب)، ويفترض في الوقت نفسه نموذجاً لعلم الدين بدلاً من نموذج لتاريخ الأفكار. أنا أقل قلقاً ووقوعاً في شرك مسألة «الدين». وهكذا يتجاهل كيف أن قراءتي لـ Foucault تستخدم الدين كخطاب مضاد ضد العلوم الإنسانية، التي لا تتخيل

مـن التفكير النقـدي، يحاول «علم النفس النقدي» جلب المعرفة النفسـية إلى الحسـاب السـياسي، ولكن في نقـاط الاتصال متعـددة التخصصات. فقيـم المعرفة مخفية وغير متطورة إلى حد كبير؛ ليس أقلها في تحالف فقدان الذاكـرة للحفاظ عـلى الموضوع المتخيل لـ «الدين» والموضـوع الطبيعي لعلـم النفس. ومن المفارقات أن نقد فئة «الدين» عالق في نشر الأسـاليب التي تحافـظ على فئة «الديـن» وتجعلها ممكنة. يمكـن رؤيـة فقدان الذاكرة

موضوعـاً ثابتـاً للديـن أو تقليداً أصليـاً، ولكنها توضـح كيف تعمـل العلاقات عبر المؤسسـات الدينية ومؤسسـات الدولـة القومية. يتـم وضع الدين دائـماً في الخطاب، ويمكن بسهولة قراءة هذا التطبيق الاستراتيجي على أنه أساسي، خاصة عندما يتطلب قـراءة دقيقة لتقديـر الكتابة التي تنتهي عنـد «حافة البحر»؛ كما اسـتنتج أول كتاب لي عن Foucault. وبنفـس الطريقة التي يكون فيها من الخطأ قراءة اسـتخدام Foucault لكلمة «الجنسـانية» كجوهر، عندما يكون اهتمامه دائمًا في «نشر» (سـمة) «الجنسـانية» داخـل العـالم الاجتماعي، لذا فهو خطأ لقراءة قراءتي Foucault حسـب يقين الحداثة؛ نقطة تصحيحية سـبق أن أشرت إليها (Carrette, 2001b). لا تهمني إن إسـاءة قراءة Foucault يشـبه اتهام Nietzsche بأنه منهجي للغاية في نقده للفلسـفة الغربية. ومثل Foucault (1969, 17)، لسـت في المـكان الـذي تعتقـد أني موجـود فيـه، ولكن هناك أضحك (أم أنها دموع لفقدان الطاقة السياسية؟)، بينما تحاول الشرطة الحداثية ترتيب أوراقي. وبالطبع، الحيلة الذكية لشرطة الفكر هي إنشاء انقسامات داخل المعسكرات الفكريـة ورسـم خريطـة المنطقة بدلاً من السـماح بتحالفـات ضد الأنظمة السـياسية القمعيـة، ولكن بعد ذلك ليس من الواضـح أبداً ما إذا كان الأكاديميون يريدون حقاً التغيير السـياسي أو النجاح المهني. ولذا فإنني أدعو إلى قراءات جديدة وفهم سياسي جديد وأشـكال جديدة من التحالف الواسـع، لأن المخاطر أكبر بكثير مما نتخيله، ولا يزال يتعين على الأكاديميين تخيل كيف يمكن أن يصبحوا قوة سياسية فعالة في أو ضد اقتصـاد المعرفـة الجديد. مثل هذا النضال سـيتعين دائماً وبالـضرورة أن يترك الممرات الضيقـة للمعرفـة التخصصيـة، ويفحص كل تلـك الافتراضات غير المرئيـة المكتوبة حول حركات المد والجزر المتغيرة لـ «العلم».

الحرج في تركيز McCutcheonعلى مشكلة «الدين» دون لفت الانتباه الكافي إلى مشكلة الموضوعات في مجالات الدراسة ذات الصلة. فهو، على سبيل المثال، يفترض أن علماء النفس يستفيدون من «معرفة بالضبط ما يشكل مجالهم» (McCutcheon 2001: 119).

آمل أن أظهر أن الموضوع النفسي غير مستقر وغامض مثل الموضوع الديني وأن هناك رابطاً أيديولوجياً مهماً تم إنشاؤه في العمل متعدد التخصصات، وهو مقنع داخل سياسة عزل موضوعات المعرفة. إن تكوين «الذات» لـ «الأمم» يرتبط ارتباطاً وثيقاً أيضاً بتحالف الموضوع «الديني» مع أوامر المعرفة النفسية والاقتصادية. وبالتالي، فإن القراءة المستقبلية في تاريخ التخصص الديني سوف تحتاج أيضاً إلى جلب كل الشكوك المفصلة حول «الخطاب الاجتماعي» و«المصالح المادية» إلى تقاطعات التخصصات والتواطؤ مع العلوم الإنسانية - وهو أمر تحاول هذه الدراسة تحقيقه، ويجب القيام به فيما يتعلق بالاقتصاد وعلم النفس. لقد كان صنع الموضوع «الديني» وإلغاء صنعه هو الممارسة التاريخية لـ «علوم» الدين، ولكن إذا كان لابد من رؤية المصالح الاجتماعية-السياسية بوضوح، فيجب أيضاً أن يكون هناك بعض الفهم لصنع وفك صنع أساليب الدين وتبني المصالح المادية للاقتصاد الصناعي القديم واقتصاد المعرفة الجديد لثقافة الشركات. إن عملية تثبيت موضوع «الدين» هي ممارسة متعددة التخصصات ونقد «الدين» هو بداية نقد تلك الأشكال من المعرفة المستخدمة في نقد «الدين».

من أجل الكشف عن استثماراتها الخاصة في اقتصاد المعرفة، يجب إعادة فحص الدراسة النفسية للدين، باعتبارها علامة رئيسية في خطاب التجربة الدينية، وفقاً لمواضيع المعرفة الجديدة؛ ليس بهدف إعادة المعرفة

إلى معتقدات ما قبل الحداثة، ولكن لوضع كل المعرفة داخل السياق الحديث المتأخر لاقتصاد المعرفة، النظام السائد الحالي الذي يُعلم جميع أصحاب المعرفة. إذا افترضنا أن المؤسسات والمجتمعات الحية تدعم الخطابات دائماً، فمن المهم دائماً تحديد المؤسسات والمجتمعات ذات الصلة التي تتطلب الخطاب وموضوع الدراسة، والتي يجب أن تكون بالتأكيد أكثر تعقيداً من أي قراءة أحادية البعد للنظام الاجتماعي. إن رأيي هو أن خطاب علم النفس عالق في ترتيب أخلاقي - سياسي محدد للتجربة والمعرفة والمؤسسات على طول محور الانقسام الفردي الاجتماعي، والذي يعكس القيم التي تصنع وتفكك الشيء الديني.

سياسة التجربة الخفية لـ Proudfoot

من أجل ترسيخ موقفي وتحديد الأرضية التي أكتب منها بشكل أوضح، أريد الانخراط مع دراسة Wayne Proudfoot الكلاسيكية الآن عن «التجربة الدينية» كشريك محادثة في النقاش. أود أن أبدأ بإشراك موقف Proudfoot لأن إغلاقه الاستراتيجي للمناقشة يتيح لي طرح مساهمتي النقدية المحددة بشكل أوضح، وإظهار كيف أن إرادة القوة في التجربة تتطلب أشكالاً جديدة من التصنيف ليس فقط حول التجربة الدينية ولكن القراءة التخصصية لمثل هذه التجربة في علم نفس الدين أريد أن أفعل هذا لأظهر كيف أن السياسة الأخلاقية للمعرفة تشير إلى «علم النفس» و «الدين» كمواقع متداخلة للنقد. تمثل دراسة Proudfoot بالتالي منعطفاً فكرياً مهماً في قراءة التجربة الدينية، لكنني أرغب في أن أوضح كيف أنها - إلى جانب الدراسات اللاحقة عن طبيعتها - هي «عنصر بديل» حداثي لـ «المصالح المادية» للجهاز الاجتماعي، التي تأسست في ومن خلال ولائها للمعرفة النفسية. أنا لا أشكك في رؤاها

المركزية، لكنني ألاحظ قيودها وحدودها النظرية. ما أرغب في إظهاره هو كيف تعمل المعرفة النفسية كدعم داخل النقد وتعكس قيمة أيديولوجية خفية.

لا ينصب اهتمامي على زيادة قيمة الدين مقابل الحداثة (على الرغم من أن هذا غالباً ما يكون مجازاً استراتيجياً)، ولكن بدلاً من ذلك إظهار كيفية تورط ممارسات الحداثة الدارسة للدين في الإغلاق السياسي لتمثلات فهم البشر. وبالتالي، فإنني آخذ المشروع النقدي للدين على محمل الجد بما يكفي لأشعر بالريبة تجاه الملابس الجديدة للإمبراطور ودفع المنصة الحاسمة إلى المجالات الصناعية القديمة والمتغيرة الليبرالية الداعمة لانضباط الدين. لذلك أسعى لتقدير بعض المساهمات المركزية التي قدمها Proudfoot، لكنني أدرك الحاجة إلى دفع تفكيره إلى مزيد من الاهتمام السياسي بعلم النفس. ونظراً لأن موقفي الأخلاقي والسياسي الأوسع لعلم النفس والدين قد يبدو بعيد المنال في هذه المرحلة من حجتي، سأناشد الأرضية المشتركة لفلسفة الخطاب للانخراط في عمل Proudfoot وبعد ذلك فقط سأوضح كيف يحمل علم النفس البنية الأخلاقية السياسية، ليس فقط في مواجهتها لخطابات «الدين» ولكن كممارسة ثقافية.

تقدم دراسة Proudfoot الثاقبة لعام «تدقيقاً» فلسفياً، باستخدام رؤى من ألعاب Wittgenstein اللغوية (Proudfoot, 1985, 84, 90,133, 171, 28–30, 209–10, 214)، والنظرية النفسية وفلسفة العقل، ولاستكشاف مفهوم التجربة الدينية عند Schleiermacher و James وOtto. ومساهمته المركزية هي التشكيك في النداءات التجربة الدينية كأساس للاعتقاد من خلال توضيح «الغموض» داخل المصطلح ووظيفته داخل اللغة. يسعى Proudfoot لإظهار كيف أن «المفاهيم

والمعتقدات والقواعد النحوية والممارسات» (1985, 228) تشكل فهماً لتجربة دينية. وفي تعامله مع تقوى Schleiermacher اللاهوتية، يُظهر أن التجربة لم تكن أبداً سابقة للمفاهيم والمعتقدات، بل هي بالأحرى تكونت من خلال تأويل التجربة. كما يظهر Proudfoot أنه لا يوجد «معطى غير مفسر» في التجربة أو بعض أسس الخبرة غير القابلة للاختزال. كما يجادل بشكل مقنع: «المعتقدات والممارسات الدينية هي تفسيرات للتجربة، وهي نفسها موضوع تفسير» (1985, 41).

باتباع خطين من التفسير في التقليد الهرمنيوطيقي والتداولي، فإنه يُظهر بشكل صحيح «الاهتمامات» المختلفة (1985, 67) التي ينطوي عليها التفسير. ومن ثم فهو يحدد الفرق بين «فهم الوصف الذي بموجبه يتم تحديد التجربة من خلال الموضوع أو الثقافة التي يتم تضمينها فيها، ومحاولة الوصول إلى أفضل تفسير للتجربة» (1985, 71). وتستكشف الأقسام الوسطى من العمل أفكار العاطفة والتصوف لتظهر - باتباع النظرية المعرفية - أن الاعتقاد «مكون للتجربة» (1985, 154). ورداً على أسئلة الاختزالية، يستنتج Proudfoot بشكل مفيد عن طريق التمييز بين الروايات «الوصفية» (التفسير الذاتي) و«التوضيحي» (النظري) للتجربة الدينية، كما يعترف أيضاً بـ «الالتزام التوضيحي» ضمن تعريف التجربة على أنها دينية.

في عملية تحديد الأنواع ذات الصلة من الادعاءات حول التجربة الدينية، يستطيع Proudfoot أيضاً إظهار كيف يعمل خطاب التجربة في الخطاب الديني باعتباره «استراتيجيات وقائية» لـ «أغراض اعتذارية» ولتجنب الخلاف؛ لدرجة أن Schleiermacher يلجأ إلى التجربة الدينية كما لو أنها تشكل وعياً أولياً لا يمكن التشكيك فيه (يسعى إلى إغلاق

المناقشة من خلال البلاغة). يحمل هذا التعيين من الطبيعة المعرفية والاستراتيجية للفكر روابط رائعة إلى «قواعد التكوين» في حفريات Foucault، تماماً مثل الروابط إلى ألعاب Wittgensteinاللغوية التي تتوازى مع فكرة Foucaultعن البيان والممارسة الخطابية. ومع ذلك، فإن الاختلاف المركزي بين هذين الأمرين يكمن في تقدير اللغة كممارسة استطرادية واللغة كقواعد وجودية[1].

المشكلة النظرية على المحك في عمل Proudfoot بالضبط. يقصر عمله على التحليل البلاغي ويستنتج بشكل غير مباشر فقط أن الخطاب يعمل ضمن السياقات المؤسسية والصراعات الاجتماعية على السلطة. على سبيل المثال، يدرك (Proudfoot, 1985, 232) التوترات بين الخطاب الديني والعلم: «تم تشكيل مفهوم الدين وفكرة التجربة الدينية من خلال الصراع بين الدين ونمو المعرفة العلمية». ومع ذلك، لا يزال هذا الصراع على مستوى عام من القلق كخلفية لعدم ارتياحه لاستخدام التجربة الدينية في كتابات Schleiermacher وJames. ما لم يظهر بالكامل تحت نظره النقدي هو «العلم» في نقاشه الفلسفي والأهمية الاستراتيجية التي يحملها هذا لـ «إستراتيجيته الوقائية». الأمر الاستثنائي هو أن الدلالات والدين يخضعان لفحص نقدي مكثف - وهو محق في ذلك - لكن الخطاب الفلسفي بعد ذلك يوطد المصطلحات الأخرى لتثبيت هذا النقد دون تعليق (يغلق النقاش بلاغياً بمناشدات لخطاب نظام ثانوي). وفي رأيي، فإن «أهم غموض» في «التجربة الدينية» ليس الدين أو التجربة بحد ذاتها، بل جهاز الحداثة الذي يجعل هذه المصطلحات تعمل، أي

---

(1) انظر Dreyfus and Rabinow (1982, 49, 59). أنا ممتن لزميلي Laurence Goldsteinلتوضيحاته المفيدة حول عمل Wittgenstein.

خطاب علـم النفس الذي يحمل مثل هذه السـلطة في عمل Proudfoot. وهكـذا يمكننا أن نـرى أن علم النفس يعمل في العمـل، كما هو الحال في الكثير مما يسـمى بالمناقشة النقدية لـ «علم الدين»، باعتباره «عنصراً نائباً» للحقيقة أو السـلطة. سـبب هذه السـلطة هو أن الخطاب السـائد في علم النفس لديه دعم مؤسـسي (اقرأ الصلاحية الاقتصادية والسياسية) لتحل محل «العنصر النائب» للتجربة الدينية.

أنـا لا أسـعى إلى إعـادة تحريـض الديـن عـلى العلـم، بـل أسـعى إلى فضـح التشـابك السـياسي والاقتصادي الخفـي لتلك الخطابـات متعددة التخصصات التي تعمل فيما يتعلق بالخطابات الدينية. لقد قام Proudfoot ومثل هؤلاء المفكرين النقديين بعمل جيد في وضع إشكالية للفئات، لكن مـا أريد تطويره هو وعي معين بالنقد من أجل إظهار عملياتهم السياسـية الخاصـة في التسريبـات النظرية للمعرفـة الحديثة. إذا تم تشـكيل خطاب التجربـة الدينيـة في صراع العلـم والديـن، فـإن رأيي هو إظهـار أن علم نفس الدين قد تشـكل في التحول التاريخي داخل مؤسسـات الدولة ذات السـلطة (الأعمال والتعليم والطـب والرعاية الاجتماعيـة) لخلق «رعايا» جديدة للنظام السياسي[1].

هنـاك جانبـان من جوانب عمـل Proudfoot أريد فحصهما على وجه التحديـد؛ أولاً، مكان علـم النفس باعتباره «العنصر النائب» الفلسـفي، وثانياً، الاهتمام الرئيسي بـ «السياق» و «الظروف». سـوف أقوم بربط هذه الجوانـب ببعضها البعـض لتحديد التركيز الحاسـم لعملي الخاص. هذان

(1) كـما أشرت في مـكان آخـر، يمكننـا أن نضيـف إلى مسرحيـة Foucault حـول «الخضوع» (القوة) و«الذاتية» (الشـعور بالذات) مع فكرة انضباط «الموضوع» (انظر Carrette 2000).

الجانبـان هما أكثر جوانب عمله التي لم يتم تنظيرها بشـكل كافٍ (ولكنها مهمـة للغاية)، والأخرى التي تعتبر مهمة لقـراءة نقدية لعلم نفس الدين والتفكير متعدد التخصصـات. المدخل إلى علم النفس، لنكون منصفين، هـو شيء يتابعـه خارج خبرتـه الخاصة ومن وجهة نظـر لاحقة يكون من الأسـهل وضع سـياق نقدي له، لكـن مع ذلك يحتـاج إلى بعض العلاج. مـا أحاول ترسـيخه في هـذا الكتاب هـو التأكيد الأيديولوجـي الخفي في الحجة. أريد أن أكشـف ما لا يريد النظام أن يراه في منطقه، إرادة الصدق في الموقـف. هـذا تأكيد أخلاقي سـياسي مبرر لاحقاً وفقـاً لمنطق تخصصي أو «الدليـل المتـاح». كما يؤسـس لنـا (Proudfoot, 1985, 110): «يجب أن نسـتخدم أي دليـل متاح لنا من أجل أن ننسـب المشـاعر والاتجاهات وحتـى المعتقـدات لأنفسـنا أو لغيرنا». يجب أن تسـتلزم مثل هذه الخطوة غض الطرف عن المنطق التخصصي. وفي الواقع، أنا أتفق مع Proudfoot عـلى أن هناك حاجة لاستكشـاف «العنصر النائب المنطقي» الذي يسـعى إلى «ضـمان» نظـام المعرفـة، ولكن حيـث يطبـق Proudfoot تفكيره على الأنظمـة اللاهوتية لـ«التجربة الدينية» أريـد تطبيق مثل هذا التفكير على جهـاز المعرفة متعـدد التخصصـات (Proudfoot, 1985, 148). حجتي فيما يتعلق بـProudfoot وطوال هذا الكتاب هي أن هناك - ما سأسـميه - «قصر نظر حاد» في الدراسات متعددة التخصصات لـ«الدين»، والتي تتضمن نفس «اسـتراتيجيات الحماية» التي تحدث في القراءات اللاهوتية للتجربـة. مـا يعنيه هذا في النهاية هو أننا لا نسـتطيع الهـروب من الإرادة السياسـية للقوة التي تشـكل إطار معرفتنا، السياق الأخلاقي والسياسي. اسمحوا لي أن أوضح كيف أرى هذا العمل عند Proudfoot في استخدامه لعلم النفس ومن ثم تحديد موقع هذا في مناقشته للسياق.

يلاحـظ Proudfoot سلسـلة من الأعمال التجريبيـة، إلى حد كبير من

علم النفس الاجتماعي في السبعينيات (ولا سيما الفترة التي مر فيها علم النفس الاجتماعي بـ «أزمة» في التفكير)[1]. وقد ناشد بالفعل فكرة أرسطو عن العاطفة في البلاغة، لإظهار أن العمليات المعرفية تشكل العاطفة الجسدية. أنا أؤيد تماماً النموذج المعقد للعواطف الذي طرحه Proudfoot ليشمل الجوانب المعرفية والجسدية، لكن اهتمامي هو المنهج والنقد[2]. وبعد إدخال نظريات العاطفة، يستكشف Proudfoot النقد الفلسفي والنفسي لـ «وجهة النظر التقليدية» (مقابل وجهة نظر Hume و James-Lange ناقص Aristotle)[3]. في النقد النفسي، نتعرف على «مجموعة بارعة من التجارب» و«التجارب المثيرة للجدل» و «برنامج بحث أكثر شمولية» (Proudfoot, 1985, 98, 105, 108, 109)لتأكيد - بـ «الدليل» - ما استنتجه Aristotle بالفعل من خلال التفكير الدقيق؛ أن العوامل المعرفية تؤثر على العاطفة (Proudfoot, 1985, 98).

---

(1) انظر (Carrette (1993 /4, 2001a.

(2) للحصول على مناقشة أكثر تحديثاً لنظرية الانفعال، انظر (Williams (2001.

(3) لا يقرأ Proudfoot نظرية James للانفعال بما يتجاوز نظرية 1884 الكلاسيكية، حيث تصريح James-Langeأن الانفعال هو إدراك التغيير الجسدي. لقد كتبت في مكان آخر عن نموذج James للانفعال، وأظهرت كيف يعترف James تدريجياً بالجوانب المعرفية ويظهر وعياً بالفعل ذو بعد اجتماعي (انظر Carrette, 2005b, 79-93). و Proudfoot يحب «غريزة» James الفكرية إن لم تكن نظريته وهو مدرك أن James لا يحدد مشاعر «دينية» معينة ويفهم «المنتجات الثانوية» للدين (,Proudfoot 1985, 156ff). كما أنه قادر على تقديم قراءة ممتازة، إلى جانب لغة Otto، لخطاب James الصوفي. أتفق مع (Proudfoot (1985, 157 حول أهمية فلسفة James للدين، لكن هذه المساهمة الفلسفية على وجه التحديد هي التي لديها القدرة على تقديم تصحيح لنظرية نفسية لاحقة، انظر (Carrette (2005a.

ثـم يلخـص Proudfoot مجموعة من تجارب علـم النفس الاجتماعي لإظهار الرابط بين «الاستثارة الفسيولوجية والتسميات المعرفية المحددة سـياقياً». على سـبيل المثـال، تُظهر «نظرية الإسناد» كيف «يـدرك الناس أسباب حالتهم الجسدية وسلوكهم» وهذا يضيف سرديات مفيدة لتعزيز الأطروحـة القائلـة بـأن إدراك الأحـداث وشرحها يعتمدان عـلى الأدلة المعرفيـة المتاحـة لبنـاء تجربـة (Proudfoot, 1985, 108–10). ويلخص Proudfoot أيضاً تجربة Pahnke 1970 التي تحاول إنشـاء «سـياق معرفي ثابـت» (مع خدمة يوم الجمعة العظيمة المسيحية) لحدث (فسـيولوجي) مسـتحث بالعقاقير. الهدف هو إظهار كيف يتم تحديد الإسـناد بواسـطة البيانات السياقية من أجل فهم الإحساس الجسدي (Proudfoot, 1985, 105–7). وفي وقـت لاحـق مـن هـذه المناقشـة، يتجـه Proudfoot نحو المجتمعات الدينية والتحول ليكشف عن أساليب الإقناع المعرفي في منطق دائـري يُظهر التورط، في هذه الحالة مـع الترديد، وقد تم تبريره بالاعتقاد اللاحق حول الفعل (Proudfoot, 1985, 112–14). ومع ذلك، في عالم نفـسي، نحن مقتنعون من خلال الانغماس في الاسـتخدام النفسي، نصبح مقتنعين بالحقيقة النفسـية لأنها تهيمن على سياسـة الحياة اليومية وتدعمها الأنظمة المؤسسية المهيمنة.

على أحد المستويات، هـذه كلها توضيحات إضافية مفيدة للمشـكلة النظريـة المركزيـة، ولكـن مـن خـلال القـراءة التأمليـة الذاتيـة النقديـة، يمكننـا أن نرى كيف تعمل كـ«عناصر نائبة» (للحماية من كشـف المعتقد الأيديولوجي الخفي). يتم إعطاء «الدين» و«التجربة " تحليلاً اسـتطرادياً مفصلاً، لكن النظرية النفسـية الاجتماعية لم يتم استكشـافها بشكل نقدي أبداً (على الرغم من أننا وجدنا مناقشـة نقدية للأفعال النفسـية فيما يتعلق

Wittgenstein في وقت سابق من العمل)[1]. وسبب الافتقار إلى القراءة النقدية لعلم النفس هو أنه موجود بالفعل في الثقافة الأكاديمية كـ «دليل متاح». حتى التجربة «المثيرة للجدل» المؤهلة لا تتطلب مزيداً من التفسير أو القلق السياسي. تم استيراد السرد النفسي الاجتماعي (على الرغم من أنه ليس كل المراجع النفسية بالتأكيد) في نص الثمانينيات هذا بهالة ثقافية من «عدم قابلية الوصف» التي يستجوبها بحق في نموذج التصوف لـ James (Proudfoot, 1985, 148). بالطبع، لا يفعل Proudfoot أكثر مما يدركه في دراسته الخاصة. إنه يقدم «أفضل تفسير لما يحدث» ويستخدم «المفاهيم والمعتقدات المستخدمة» من «سياقه المباشر» (Proudfoot, 1985, 146–7). «قصر نظره النقدي» هو الفشل في رؤية كيف تعمل «قواعد» خطابه داخل قراءته النقدية للتجربة الدينية. يعود الفضل إلى Proudfoot في رؤية «قواعد» الاشتباك، لكن ما لا يراه هو أنه داخل عملية «القواعد التي تحكم استخدام المصطلحات التي يتم من خلالها تحديد التجربة الدينية» (Proudfoot, 1985, 119).

المشكلة التي لا يراها هي أن البصيرة النقدية التي يكوّنها حول «التجربة الدينية» تنطبق على جميع الألعاب اللغوية. اللغة الثانية لعلم أو فلسفة الدين ليست مستثناة من القواعد أو الهياكل السياسية التي تحكم هذه القواعد. قصر النظر الحاد هو استراتيجية تستخدم لاكتساب السلطة. المأساة هي أنه لا يمكن خلق موقع للحقيقة الإمبراطورية خارج الخطابات والمؤسسات التي تخلق مثل هذه الحقيقة. لا أود في هذه المرحلة

---

(1) (Proudfoot, 1985 28–9). ومع ذلك، فإن مناقشة Wittgenstein النقدية لعلم النفس لديها إمكانات أكبر بكثير من عروض Proudfoot، انظر Harré & Tissaw (2005).

أن أقترح أننا ننجرف إلى مستنقع النسبية، لكني أرغب في إظهار كيف تتبع خطاباتنا قواعد الجدل التي تعكس القيم الأخلاقية والسياسية. هنا نتطرق إلى الجانب الثاني من عمل Proudfoot الذي أعتقد أنه لا يزال غير مكتمل. وكما سنرى خلال هذه الدراسة، فإننا بالتحديد في نقاط المعرفة غير النظرية التي نكشف عنها قيمنا المخفية.

يرتبط الافتقار إلى نظريات Proudfoot في علم النفس بقيوده حول مناقشة «ظروف» و«سياق» التجربة[1]. و Proudfoot، في لعب مماثل لـWittgenstein، يفهم قواعد اللغة التي تحدث داخل العمليات الاجتماعية، ولكنها لا تحدد الموقع المؤسسي أبداً. ما لا يستطيع Proudfoot فعله هو الانتقال من النظرية المعرفية إلى النظرية الاجتماعية النقدية، على الرغم من أنه يظهر وعياً كاملاً بهذا البعد. وعندما يظل تحليل الخطاب على المستوى البلاغي، فإنه لا يحدد بشكل كافٍ الطبيعة الأخلاقية والسياسية للفكر. نجد هنا رغبة في «علم» حديث للغة وضبط النفس لمتابعة الآثار المترتبة على الظروف الاجتماعية الأوسع وما قد يعنيه هذا بالنسبة لترتيب المعرفة الذي يدعم الحجة. القلق داخل المعرفة، بمجرد أن تترك تأكيدات الإيجابية، هو الفراغ الذي تخلقه للسلطة المستقرة. وبسبب هذا الموقف، فإن الكثير من «علم» الدين يمكن أن يلجأ إلى علم النفس كضمان للمعرفة دون متابعة حقيقة أن المعرفة النفسية قد تكون نفسها مفتوحة لتدفق الألعاب اللغوية وإرادة القوة. إن الاستغناء عن السياق والظروف ومحاولة خلق غطاء وجودي لمثل هذه الأسئلة هو أزمة المعرفة الحديثة.

---

(1) انظر الإشارات إلى «شروط» (Proudfoot, 1985, 123, 125, 178, 184, 235)، و«سياق» (Proudfoot, 1985, 100, 108, 160, 185, 219, 223-6) من التجربة.

يرسم Proudfoot مشكلة السياق وظروف المعرفة بشكل جيد للغاية، لكنه ينهي دراسته عند هذه النقطة. ولكي نكون منصفين له، فإن عمله لا يسعى لإثبات أكثر من التحول في التفكير من جوهرية التجربة الدينية إلى اللعب المعرفي والخطابي للغة، لكنه لا يسعه إلا أن يواجه حقيقة أن اللغة كما يجادل Wittgenstein هي «عامة» : «المفاهيم والمعتقدات مكونة للتجربة، والدراسة الدقيقة للمفاهيم المتاحة في ثقافة معينة، والقواعد التي تحكمها، والممارسات التي تسترشد بها ستوفر الوصول إلى مجموعة متنوعة من التجارب المتاحة للأشخاص في تلك الثقافة. وعلى الرغم من أنه قد يكون من الصعب إعادة البناء، فإن الدليل المطلوب لفهم التجربة هو دليل عام حول الأشكال اللغوية للممارسة (Proudfoot, 1985, 219).

لا تظهر قواعد اللغة من فراغ، فهي جزء من «الثقافة» وعلى الرغم من أن Proudfootعالق في شرح «التفسير» في دراسة التجربة الدينية وتمييز مشكلة الاختزالية، فإنه يتجه نحو الحاجة إلى الظروف «التاريخية» (Proudfoot, 1985, 225). وكما أوضح بالفعل: «يفهم الناس ويحددون تجاربهم من حيث المفاهيم والمعتقدات المتاحة لهم (Proudfoot, 1985, 184). ولسوء الحظ، فإن الحد النقدي لمشروع Proudfoot لا يسمح له برؤية السياق الثقافي لتفكيره، والذي يسمح باستيراده للنفسية. على الرغم من أنه يدرك أن James «لم يكن بإمكانه الكتابة إلا في ثقافة يكون فيها بعض المعنى لمفهوم التجربة الدينية» (Proudfoot, 1985, 184). فتتمثل رؤية Proudfoot الرئيسية في رؤية كل من الحسابات «الوصفية» و «التوضيحية» باعتبارها «ثقافية». ومع ذلك، فإن ما ينقص البناء متعدد التخصصات لنظام الدين هو أن نرى كيف أن مجالات مثل علم النفس وعلم الاجتماع، التي تحمل سلطة فكرية، هي نفسها عرضة

لنفس الاستراتيجيات التي يفترضها المؤمنون أنفسهم. هل يمكن أن نكون جميعاً خاضعين لإرادة القوة؟ مثل هذه الادعاءات تختبئ وراء الشرعية المؤسسية السائدة في ذلك الوقت. ما نحتاجه هو تحرير المعرفة من يقينها من أجل جعلها حقيقة. إنها ليست مجرد «رؤية كـ» أو «تجربة كـ» كما كشفها Wittgenstein و Hick لـ Proudfoot، ولكن «التنظير كـ» (Proudfoot, 1985, 171).

ما يكشف عنه Proudfoot بشكل مفيد هو «الالتزامات التفسيرية»، ولكن هناك المزيد من «الأدلة» التي يمكن تفسيرها أكثر مما تم طرحه على الطاولة للتحليل. ما الذي يجب مراعاته في «شروط» «التفسير»؟ إذا كان الفكر «استراتيجياً»، كما يجادل Proudfoot - وقد أوضح Foucault قبله ذلك بوضوح - فقد تكون «ليست علاقات المعنى ولكن علاقات القوة» هي التي تصبح مهمة (Foucault [1976] 1980). عندما يقدم Proudfoot اقتراحات لنوع التفسير الذي يمكن تقديمه للتجربة الدينية، فإنه يتضمن «الأنماط الثقافية للفكر والعمل والشعور» (Proudfoot, 1985, 226)، ولكن «الثقافة» لا تُعطى استكشافاً نقدياً كافياً. و Proudfoot يدرك أن الثقافي والديني والاقتصادي على الرغم من مشاكله اللغوية، لا يزال لديه ما أود تسميته «قيمة استعمال»، طبيعته غير الأساسية تمنحه قوة إستراتيجية في نشره داخل الممارسة المؤسسية. وكما يقر (Proudfoot, 1985, 198) بذلك: «حقيقة أنه لا يمكن نسبها بدقة إلى أشخاص في العديد من المجتمعات لا تتطلب استبعادها من الحسابات التي نقدمها لتلك المجتمعات».

«عادات التفسير» (Proudfoot, 1985, 226) في إطار دراسة «الدين» هي ما نحتاج بالفعل لاستكشافه، وهذا يتطلب توسيع الدليل

إلى جهاز المعرفة الذي يسمح لـ «الالتزام التوضيحي» بشراء العالم الاجتماعي. ويمكننا توسيع المنصة العقلانية للاستقصاء ورؤية أن ذلك ليس مهماً فقط لرسم خريطة لمفاهيم ومعتقدات أولئك الذين يستخدمون خطاب «التجربة الدينية»، ولكن الأشكال ذات الصلة من المعرفة التي تسمح بالتفسير نفسه. وتعتبر الاستراتيجيات الخطابية للتجربة الدينية سياسية لأنها تنشأ أيضاً من «الظروف السياقية» (Proudfoot, 1985, 226). من الصعب بالفعل تحديدها، لكن الإدراك دائماً ما يكون عمليات اجتماعية لمستخدمي اللغة الذين يعيشون داخل المؤسسات السياسية. إنها المؤسسات التي تدعم الخطاب وتخدمه، وتوجه انتباهنا إلى مثل هذه المؤسسات – البنية التحتية السياسية والاقتصادية لفكرنا – قد يكشف المزيد من «التزاماتنا التفسيرية» في نظرية الدين وطريقته؛ وفي هذه الحالة علم نفس الدين.

في بعض النواحي، قد يجادل Proudfoot بأنني اختطفت عمله وحاولت سحب خطوط الجدل خارج مجال استخدامه في فلسفة الدين. ومع ذلك، فإن فكره يحتوي على مثل هذه الانفتاحات من خلال طبيعة تنقل اللغة، وربما يمكننا أن نرى قراءتي على أنها اعتراف بكيفية تحويل النقاش إلى حساب ظروف المعرفة واستراتيجيات الفكر. وعند حدود عمله حاولت أن أتوسع في تفكيره إلى ما لا يعتقده – إلى تفكيره غير المكتمل وهنا أود أن أبدأ دراستي الخاصة. وهناك اختلاف نظري بين Wittgenstein وFoucault واختلاف بين ألعاب اللغة والخطاب عند الكاتبين، إذ يعتبر Wittgenstein أكثر تحديداً في تحليله، لأنه يرغب في الإقامة على مستوى مستخدمي اللغة بطريقة أقل طموحاً من

Foucault[1]. يحاول Foucault استكشاف «ظروف الفكر» في شبكة العلاقات الاجتماعية، وبينما يخلق هذا مزيداً من عدم اليقين، فإنه يكشف عن قلب المعرفة في العلاقات الاجتماعية.

تأخذنا فكرة الخطاب إلى السياسة الأخلاقية للتجربة. وتثير سؤالاً عن نوع الالتزام القيمي الذي ينطوي عليه استخدام علم النفس - أو أي طريقة أخرى - لشرح ممارساتنا في العالم الاجتماعي. يعتمد عالم الدين على مجال من مجالات الدراسة مثل علم النفس مع مجموعة من الافتراضات حول نوع العمل الذي يمكن أن يقوم به هذا الخطاب التخصصي لقراءته لخطاب غامض بنفس القدر يسمى «الدين»، ولكن لماذا يتم تعليق فئة واحدة وليس أخرى؟ ماذا سيكون لو تساءلنا عن ظروف التفكير النفسي داخل الدين وفضحنا استراتيجياته وعلاقات قوته؟ ربما نرى أن كل معارفنا هي عملية مؤقتة وديناميكية ومتطورة. قد نضطر أيضاً إلى مواجهة حقيقة أنه لم يعد بإمكاننا بناء إمبراطوريات بدون بعض التعبير الصادق عن قيمنا والاعتراف بمن يستفيد من هذا التفكير. قد تكون المعرفة هي الجهاز الاجتماعي الذي من خلاله نرتب العالم في اقتصاد قوة جديد، ليس اقتصاد الإمبريالية الصناعية بل الشبكات العالمية، الأمر الذي يتطلب أخلاقاً جديدة للفكر حيث يتم إعادة تشكيل الأنظمة من أجل بيئة معرفية جديدة. هذا الكتاب هو محاولة لرسم خريطة لخطاب علم النفس في مثل هذه البيئة المعرفية وفحص الأساس الأخلاقي لهذه الأشكال من المعرفة.

---

(1) على الرغم من أنني أعلم أنه لن يكون سعيداً باستنتاجاتي، إلا أنني ممتن لـ Laurence Goldstein لتوضيح هذا التمييز بين Wittgenstein و Foucault.

أفول التجربة الحداثية

من خلال توسيع مناقشة التجربة الدينية داخل السياسة الأخلاقية لعلم نفس الدين، أحاول رسم خريطة للأنظمة الاجتماعية والسياسة الكلية للمعرفة وراء هذا التفكير. أحاول تحويل المناقشة بعيداً عن «التجربة» الحداثية إلى ما أراه مجموعة جديدة من استراتيجيات التكوين الناشئة في العالم الاجتماعي المعاصر. أنا لا أقترح أن فئة التجربة أو التجربة الدينية بشكل عام لم تعد صالحة، لأن الخطابات من لحظات تاريخية مختلفة تستمر في التأرجح في الخيال العام من أجل التحول وإعادة التشكيل. أنا أقترح أن شروط التكوين لم تعد جذابة للتجربة الحداثية، بل بالأحرى وساطات جماعية في الأنظمة الحديثة المتأخرة لاقتصاد المعرفة. التجربة الفردية ليست حدثاً خاصاً بل تخيلاً جماعياً، بحيث عندما وفرت التجربة ذات مرة مساحة للمقاومة، فإنها تعمل الآن كمحرك تنظيمي جماعي. والفردية هي الجماعية الجديدة والأفراد هم الأنظمة الجديدة للإقناع الاجتماعي. لقد تحول الثنائي الاجتماعي الفردي وفقاً لقانون الانقلاب المتناقض الخاص به حيث تظهر أبراج جديدة من المعرفة داخل المؤسسات المهيمنة الناشئة.

لذلك يمكن رؤية الفردانية الجماعية على أنها تنشأ من كوكبة جديدة لإدارة المعرفة وتستند إليها. معنى استحالة الخبرة الحالية تنتج من هذا الترتيب الجديد للقيم داخل الثنائي الاجتماعي الفردي لأنه يشكل مجموعة مختلفة من الارتباطات بين الخبرة والمعرفة والنظام المؤسسي داخل اقتصاد المعرفة. يقيد الاقتصاد السياسي الحالي المعرفة في تطبيقاته من خلال إنشاء أشكال محددة من الانتقال الانتقائي من خلال قاعدتها المؤسسية؛ ويتم إنشاء جميع أشكال المعرفة ويسمح بها، ولكن فقط تلك الأشكال المتاحة لظروف اقتصاد المعرفة تكون «مترجمة»، لاستدعاء

قراءة Agamben للتجربة، للاستخدام والقيمة. والفردية النفسية قابلة للترجمة في اقتصاد المعرفة لأنها تسمح بتدوين جماعي معين للذات. وفي هذه اللحظة، عندما تصبح الفردية جماعية، يعود سرد التجربة النفسية إلى أخطائها التكوينية ومحاولاتها التخصصية لاستئصال الاجتماعي. إن سياسة الفردانية في اقتصاد المعرفة تعيد المعرفة النفسية إلى قيمها النظرية السياسية للفرد الاجتماعي.

اهتمامي في هذه الدراسة هو إنشاء نقد لعلم النفس في تأطير التجربة الدينية من خلال نقد أوسع للمعرفة في البيئة السياسية لاقتصاد المعرفة؛ مصطلح استخدمته مراراً وتكراراً حتى الآن، ولكن سيتم استكشافه بمزيد من التفصيل في فصل الاقتصاد السياسي الجديد للمعرفة، لم يعد بإمكان علماء الاقتصاد وعلم النفس والدين أن يظلوا أبرياء من فئاتهم المحايدة المفترضة. قد يضطرون حتى إلى التخلي عن مناطق الراحة لتشكيلاتهم الصناعية التخصصية الموروثة. هذه أوقات غريبة، لكنها تحتاج إلى توضيح، لأن الاستراتيجية الحالية للمعرفة هي تقييد المعرفة وإخفاء القيم الأخلاقية وراء تفكيرنا الثنائي.

الطريقة النقدية: أخلاقيات المعرفة

يوضح الفضاء المتنازع عليه لفئة التجربة أن شروط الكلام لا تقل أهمية عن الكلام في صنع التجربة. إذا كانت التجربة تتشكل من خلال التفسير والتفسير من خلال الظروف الاجتماعية، فإن الوكالات أو المؤسسات الاجتماعية التي لديها القدرة على تقديم نموذج التفسير دائماً ما تشكل التجربة، حتى عندما تشكل دوامات من الاعتماد المتبادل مع المؤسسات الأخرى. ومع الاعتراف بأن الخبرة والمعرفة والمؤسسات مرتبطة ببعضها البعض، من المهم تسجيل أن المعرفة ليست أبداً نظاماً شفافاً أحادي البعد

للدعاية والرقابة الاجتماعية - حيث قد ترغب خيالات المؤامرة لدينا في الحلم - بل شبكة اجتماعية من التفاعلات المعقدة عبر خطوط المشاركة المتنقلة. ومع ذلك، هناك دائمًا محاولات لممارسة التأثير، حتى لو كان في النهاية مشكالاً لمفاهيم نصف مكشوفة تخبر واقعنا المتجسد. ونحن، بالطبع، محاصرون دائماً في الدائرة التأويلية لمحاولاتنا فك تشابك التاريخ الاجتماعي للمؤسسات ونشر الخطابات، ولهذا السبب فإن المناشدات لخطاب أعلى أو أرضية أصلية جذابة. والرغبة في الاعتقاد بأننا نعرف أكثر مطمئنة لحياتنا غير المتماسكة؛ هذه هي طبيعة تلك التعديلات الجزئية للإحصاءات لتتوافق وتؤكد معرفتنا.

كذلك نحن عالقون داخل ترتيبنا الاستراتيجي الضروري للمعرفة في توازن متطور للبقاء على قيد الحياة لـ «تخيل» تجربتنا والتعامل مع الهجمة المستمرة للمعلومات الشبكية والتنظيم الساحق لوسائل الإعلام. ومن خلال هذه الثنيات المعقدة من الحدود البشرية والحياة الاجتماعية والبقاء على قيد الحياة تؤكد الجماعات وتفرض إرادة الحقيقة. وتتبع «عادات التفسير» ذاتها خطوطاً طويلة من الاستثمار الاجتماعي والقيم المنظمة سياسياً. في مثل هذه العوالم التعددية، لا يمكننا الهروب من تدفق الخطابات التاريخية والتغير والمؤقتية وإرادة الحقيقة، لأنه لا توجد نقطة Archimedean خارج أنفسنا تقدم لنا خيالاً مختلفاً. فمعرفتنا عالقة في ظروف قياسنا، ووهم الفكر هو تخيل أن كل شيء قابل للقياس. ومع ذلك، فإن قدرتنا على «تخيل» ما نحن عليه هي التي تتحدى القابلية للقياس.

تساءل Kant بحق، في كتابه «الأسس الميتافيزيقية للعلوم الطبيعية» (1903 [1796]) والأنثروبولوجيا (1974 [1798])، عن إمكانية وجود

علـم تجريبي لعلم النفس، لأنـه أدرك أن البشر يتحـدون معايير موضوع العلـوم الطبيعيـة. وفي الواقع، كانـت التطورات اللاحقـة في علم النفس «العلمي» مزيجاً معقداً من الخطابات الفسيولوجية والفلسفية والسياسية، مما سـمح لظهـور إرادة اجتماعية معينـة في الانتخاب بين هـذه الخطابات (انظر Teo 2005). إن الفرضيـة القابلـة للاختبـار في علـم الأحياء هي قناعـة كافيـة لمنح خطـاب ما أثنـاء انتقالـه إلى حالة عدم يقين للوعي لا يمكن قياسـها. الرغبة القوية في المعرفة تخفي بسـهولة عدم معرفتنا وتخلق فرصة لأولئك الذين يرغبون في قوة المعرفة. بهذا المعنى، يتم تحديد المعرفة والجهـل أخلاقيـا. كـما جـادل Jacques Monod (1972: 163) بعمق: «المعرفـة الحقيقيـة تجهل القيـم، ولكن يجب أن تسـتند إلى حكم قيمي، أو بالأحـرى على قيمة بديهية. من الواضح أن فرض مبدأ الموضوعية كشرط للمعرفة الحقيقية يشـكل خياراً أخلاقياً، وليس حكماً تم التوصل إليه من المعرفة، لأنه وفقاً لشروط الافتراض الخاصة، لا يمكن أن تكون هناك أي معرفة «حقيقية» قبل هذا الاختيار التحكيمي. ولتأسيس قاعدة للمعرفة، يحدد مبدأ الموضوعية قيمة: تلـك القيمة هي المعرفة الموضوعية نفسـها. وبالتالي، فإن الموافقة على مبدأ الموضوعية يعني ذكر الافتراض الأسـاسي لنظام أخلاقي: أخلاقيات المعرفة».

في هـذا الكتاب، أسـعى لاستكشـاف بعض خطـوط المعرفة والجهل باعتبارها أخلاقيات المعرفة. وفي محاولة لخلق التواضع كممارسة في الفكر ، أرغـب في إنشـاء طريقة نقديـة في أخلاقيـات المعرفة لكشـف الثغرات في الفكـر التـي تخفي هشاشـة التفكير، ليـس أقلها في الفكـر التخصصي. فالتخصصـات ، كـما يلمـح (Monod, 1972): هـي «قواعـد أخلاقية» للخطابات، وبالتالي تحتاج إلى تقييم أخلاقي. هذه الدراسة هي أخلاقيات المعرفة حتى الآن تسعى إلى (نزع) تحديد التخصصات في ديناميكية المعرفة

وعدم المعرفة عبر القيم الثنائية للانقسام الفردي الاجتماعي. ومن نواحٍ عديدة، يعتبر هذا الكتاب، بحسب Josef Bleicher (1982: 146)، نوعاً من «المخيال الهيرمينوطيقي»، حيث «التكوين المستمر للإجماع بين الممارسين تكون فيه معايير المعرفة الصحيحة، ذات القيمة أثناء البحث، مطورة ومطبقة. على الرغم من أننا قد نذهب إلى أبعد من ذلك في إعطاء الخيال العفوي المحدد تاريخياً تركيزاً أكبر في صنع عوالمنا وإلغاء صنعها.

بنيت أطر تمثيل التجربة وعلم النفس والدين في هذا الكتاب على تأسيس طريقة نقدية فلسفية تتبع تقليد نيتشوي عن «إرادة القوة»، حيث المعرفة هي «الطاقة الأولية» للتغيير والفرض (Nietzsche, [1883–8] 1968، 1067)، لكنني أصف مثل هذه البنية الفطرية بالاعتراف بالاختيار والقيمة. وتم تطوير هذا التقليد في التفكير من قبل Foucault لدمج فهم استراتيجي ومؤسسي للمعرفة، وأنا أتبع هذا الفهم لإظهار كيف تعمل المعرفة في الشبكات الاجتماعية، لكنني أيضاً أتجاوز Foucault. فأنا لا أتبع نموذج «القوة» بدون «المصلحة» أو «الاختيار الأخلاقي»؛ وإنما يتم دائماً تصميم «القوة» وفقاً للنظام الرمزي للفائدة والقيمة. والقوة، لتغيير تركيز Foucault قليلاً، هي دائماً القوة من خلال شبكات المعنى، وبهذا المعنى، فإن القيم والقوة ليست منفصلة أو متعارضة ولكنها تعمل في وحدة. والمعرفة أخلاقية بمعنى تعزيز «اهتمامات» و «قيم» معينة للأفراد والجماعات المترابطة في المجتمع لتعزيز قوتهم، وهذا هو سبب أهمية التعاون ولماذا يصبح المثقفون غير فعالين في فضاءاتهم التخصصية المكتومة والمعزولة. إنهم ببساطة يعكسون المصالح الخارجية ويتنافسون داخلياً لتقويض الأهمية والقوة السياسية لمعرفتهم، الأمر الذي يقوض بدوره المقاومة الفعالة. فانا بالتالي أموضع المعرفة ضمن أخلاقيات المعرفة من أجل كشف الفئات التي من خلالها نخفي قيمنا ونحميها.

إن نقدي هو نقد للمعرفة والجهل بصفتها أخلاقيات المعرفة، وفي هذه العملية أريد استخدام سلسلة من الاستراتيجيات لقراءة الفكر التخصصي في العلوم الإنسانية. ومن أجل إظهار المعرفة على أنها مؤقتة وكشف تأكيد القيم، نحتاج إلى فضح المنطق السياسي لليقين. وهذا يتطلب إزاحة التفكير التخصصي على غرار بنائه الهش وجلب التفكير في التعامل مع أطرافه غير المريحة. وفي الواقع، هذا يتطلب استراتيجية تفكير داخل وخارج التخصصات، التخصصات المستدامة والمخلوقة من المنطق السياسي للسلطة المؤسسية. غطرسة الفكر هي بناء مجتمع - مع أقسامه ومؤتمراته ومجلاته - حول مفاصله حتى لا يضطر أبداً إلى التفكير بطريقة أخرى أو غير ذلك من الحكمة ولا يتعين عليه أبداً التفكير في أن أهدافه اختيارات أخلاقية تصنع الموضوع. الإستراتيجيات التي أستخدمها هي بالتالي فتحات في الواجهات، أو طرق للخروج من المنطق المغلق، لنظام تخصصي لديه فقط الرغبة في الحفاظ على وجوده وأهميته الذاتية. احذر من حدود الفكر على الأقل أي شخص من الخارج يتعثر في المتاهة، ويدرك الخيارات الأخلاقية لمعرفتك. ولذا فإنني أقوم بإنشاء متاهة أخرى للآخرين لكي يتصارعوا مع اختياراتي الأخلاقية في صنع موضوع المعرفة.

استراتيجيتي الأولى هي القراءة عبر مساحات متعددة التخصصات. فمن أجل إعادة تشكيل مجالات المعرفة وإظهار التسرب بين خطابات الاقتصاد وعلم النفس والدين كنظم فكرية، من الضروري اكتشاف كيف تغلق التخصصات بعض الأسئلة التي لم يتم حلها للحفاظ على تكوين حقيقة معين. وتتطلب التخصصات، مثل العلاقات الأسرية المختلة، التواطؤ من أجل العمل ككيان حي. وهكذا عندما نقرأ عبر التخصصات أو الهيئات المعرفية، نرى تداخلاً أوسع لمعلومة مخبأة في وحدة المعرفة

المعزولة. يظهر تواطؤ الأسرة التخصصية عند الاجتماع مع وحدات عائلية أخرى، مما يكشف أسرار التفكير والعيش المنغلقين. يسمح الاختلاف بالاعتراف بالفكر المؤقت والروابط الاجتماعية الأوسع، التي تحافظ على تخصصات متعددة. والاستراتيجية الثانية هي دراسة طبيعة المعرفة الثنائية والقيم التي تحملها في التكوين التخصصي للتفكير النفسي. إذ تعتمد الفروق داخل الفكر على الحفاظ على الانقسامات داخل الفكر كعمليات ثابتة وليست مؤقتة. هذا التصلب أو إعادة التوحيد داخل التفكير هو ممارسة مركزية في تولي السلطة في المعرفة، حتى عندما تكشف الممارسة الحية عن حقيقة أخرى صامتة. وتتمثل الإستراتيجية الثالثة في إظهار عملية فقدان الذاكرة التخصصي، وكيف أن هذا الشكل من نسيان تاريخ النظام يمنع التعرف على أخطاء التفكير التي تحدث. وفقدان الذاكرة التخصصي، كما أوضحت في مكان آخر، هو فن قمع سمات النظام التي تقوض منطق وتماسك الممارسة التخصصية Carrette) 2001a; 2002)[1]. ويتم توظيف هذه الممارسة من قبل المشاريع التي تدعي بلاغة العلم، لأنها لا ترغب في جعل تأكيداتها التاريخية الخاصة بها عرضة للتصريحات والتناقضات والأخطاء السابقة. وأقوم على وجه التحديد بتطبيق الاستراتيجيات الثلاث المذكورة أعلاه في الجزء الأول

---

(1) كما أوضحت في Carrette (2001a, 124)، فقد طورت فكرة فقدان الذاكرة التخصصي من حجة Foucault أن علم النفس الوضعي في تأسيس نظام يستبعد المجالات الصعبة والإشكالية للتجربة الإنسانية، وفّر للوعي الغربي «القدرة على النسيان» (Foucault, 1962, 87). وأستخدم عبارة «فقدان الذاكرة التخصصي» للإشارة إلى الإجراء الذي من خلاله يمكن للخطاب أن يعمل عبر قمع القضايا والمشاكل التي تقوض تماسكه. لقد قمت بتطوير هذه الفكرة فيما يتعلق بفكرة Abbott عن «محور التماسك» في الفصل 2.

من الكتاب، والذي يسعى إلى تقديم أساس منطقي للتفكير في كيفية قراءة علم نفس الدين على أنه اقتصاد سياسي. وفي الجزء الثاني، أستخدم الإستراتيجية الرابعة والخامسة في فحص «دراسات الحالة» المحددة (تُقرأ على أنها تشكيلات أخلاقية سياسية) للموضوع.

الإستراتيجية الرابعة التي أستخدمها هي تلك التي سبق ذكرها من قصر النظر الحاد. بمعنى تقييد التفكير النقدي في موضوع أو عملية خارج موقع الفرد. إذ يمنع إغلاق الفكر هذا الخوف التأملي الذاتي من الفكر النقدي، ويمنعنا من مواجهة الأفعال المخزية المتمثلة في الاعتراف بإرادتنا للحقيقة والتأكيد الخام على موقفنا التأويلي المختار. الاستراتيجية النهائية هي قراءة الفكر على أنه ممارسة أخلاقية-سياسية، أعني بها التأكيد على الطريقة المرغوبة للعيش. ومن الصعب تحديد الصلة بين الفكر المفاهيمي والممارسة المعاشة بتفاصيل محددة، ولا أسعى إلى اكتشاف ممارسة محددة، بل أسعى إلى اكتشاف أنواع من المعرفة وعدم المعرفة باعتبارها أنظمة أخلاقية سياسية مرتبطة بأنماط اجتماعية واقتصادية. تتبع هذه الاستراتيجية افتراض الطبيعة المترابطة للفكر وتسعى لإظهار أن ما يحدث على المستوى المفاهيمي يتفاعل مع واقع اجتماعي متجسد، بحيث تتطلب إرادة القوة إطاراً رمزياً لتأكيد قيمها[1].

سيصبح فهمي لأخلاقيات المعرفة أكثر وضوحاً في قراءتي لعلم نفس الدين وفي استنتاجي حول أخلاقيات المعرفة والجهل. وفي تنفيذ هذه

(1) إن الإشارة إلى العمليات الفيزيائية لفقدان الذاكرة وقصر النظر تعكس بالنسبة لي الإحساس بأن الأفكار هي دائماً طرق للتجسيد. وكما أوضحت Judith Butler، نحن نجعل الأشياء «مهمة»؛ ويصبح الفكر طريقة عيش «المادة» واستكشافها، انظر Butler (1993).

الاستراتيجيات المذكورة أعلاه، تبنيت بوعي ثلاثة أشكال من المنهج: نظرة عامة تاريخية واسعة (لربط مجالات التفكير المختلفة)؛ قراءة تفصيلية تصحيحية للنصوص (لبناء النقد ووضع الأمثلة التاريخية المحددة في حجتي)؛ والاستفزاز الفلسفي والمرح (للكشف عن قيمي الخاصة). نأمل أن يحمل كل فرع حدود الآخر ويعيد دراسة الدين وعلم النفس إلى تحليلهما الفلسفي الأساسي، وبالتالي إلى أخلاقيات المعرفة.

علم النفس النقدي: بداية ونهاية الموضوع

قبل أن أحدد المراحل المحددة لحجتي في كل فصل ذي صلة، يلزم بعض الشرح لمصطلح «علم النفس النقدي» وكيف يعكس منهجي. أول شيء يجب إثباته هو أنه لا توجد كتلة هي «علم النفس النقدي» على هذا النحو[1]، وإنما بالأحرى مجموعة متنوعة من الكتابات، أو «مصطلح شامل» (Walkerdine 2001: 9; Blackman 2001: 6)، لمجموعة من الأعمال التي توفر قراءة سياسية للمعرفة النفسية. (بما في ذلك مجموعة متنوعة كاملة من وجهات النظر النقدية من النسوية إلى ما بعد الكولونيالية)؛ على الرغم من أنه يتخذ الآن تشكيلاً مهنياً وسوقياً خاص به[2]. وقد وُلد من «الأزمة» في علم النفس الاجتماعي في السبعينيات،

---

(1) يقول Stephen Frosh (2000, 3) بحق: «علم النفس النقدي ليس شيئاً محدداً»، على الرغم من أنه يمكن أن يكون له قيمة وظيفية.

(2) نشأ علم النفس النقدي من «الحركات الثقافية المضادة، والحركات المناهضة للطب النفسي، واليسار الجديد، والحقوق المدنية، والحركات النسوية» (Walkerdine, 2001, 9). وقد تبنى بعد ذلك العمل في علم اجتماع المعرفة وما بعد البنيوية من عام 1968، وتم تصويره بشكل واضح في مجلة الإيديولوجية والوعي (1977)، والتي تم التقاطها في مجموعة مهمة من القطع بواسطة (1998 [1984]) .Henriques et al. تضمنت المحاولات الأولى لصياغة علم نفس نقدي، بما في ذلك المجلة الدولية الرائدة لعلم

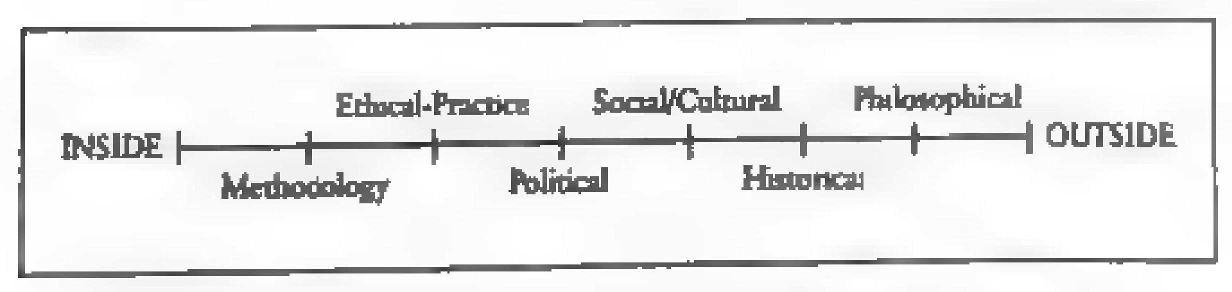
النفس النقدي (2001)، ومجموعة Tod Sloan (2000) المفيدة من المقالات الدولية حول هذا الموضوع، بمجموعة متنوعة ومتعددة من الاهتمامات. في هذه الأعمال، وجدنا مجموعة كاملة من القضايا، ولكن على نطاق واسع قلق بشأن «الالتزامات القيمية» (Sampson, 2000, 1, cf. Sampson 1983)، و«الظلم» (Fox, 2000, 21)؛ و «خيبة الأمل» بعلم النفس التقليدي (Ussher, 2000, 7). ضمن هذه المجموعة الشاملة من القضايا الأولية، وجدنا المزيد من المخاوف المحددة، والتي غالباً ما تكون متداخلة، حول مشكلة الأساليب العلمية الإيجابية (Schraube 2000)، واستجواب للوضع الراهن (Prilleltensky (2000)، ونقد أخلاقي لعلم النفس (Lira 2000)، ومساحة لتقدير التنوع الثقافي ونظرية ما بعد الاستعمار (Nsamenang 2000, Mama 2001)، ومنصة للعمل الاجتماعي (Montero 2001)؛ وفضاء نظري لما بعد الماركسية (Maiers 2001)، ونظرية ما بعد البنيوية (Gulerce)، ونقد سياسي Montero) (1997; Parker 2001، واهتمام بشأن الاضطهاد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي (Oropeza 2000)، والاهتمام بالممارسة المؤسسية Cabruja & Gordo-López) (2001. وفي أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات، كان هناك عدد من الأعمال النقدية في سلسلتين رئيسيتين من المنشورات التي جمعت بين العديد من خيوط التفكير النقدي الموجودة في علم النفس، سلسلة علم النفس النقدي (روتليدج)، وسلسلة استفسارات في البناء الاجتماعي (ساج)، الكتب التي تعمل ضمن هاتين السلسلتين أسست المناخ لما يسمى بحركة «علم النفس النقدي» كمجموعة متميزة من الأفكار داخل النظرية النفسية الأكاديمية. وجمعت هذه الأعمال الخطابات النقدية الحالية من النظريات النسوية، والمثليين، والسحاقيات، والعرق، ودراسات ما بعد الكولونيالية، وأنشأت ساحة جذرية للدراسة النفسية (انظر Fox & Prilleltensky 1997). وأعاد علم النفس النقدي في هذه الأعمال تأسيس الصلة الحاسمة بين الفرد والمجتمع الذي شوهد خلال القرن العشرين في التقاليد الأوسع للنظرية النفسية والاجتماعية، مثل علم النفس النقدي في برلين في عام (Tolman 1994)1968، ومدرسة فرانكفورت في ألمانيا (انظر Jay [1973] 1996)؛ والعمل المناهض للرأسمالية لـ Deleuze & Guattari ([1972] 1984)في فرنسا، والحركة المناهضة للطب النفسي في المملكة المتحدة (Laing [1960] 1965). وعادت هذه النقاشات إلى الظهور في خطابات

والانخراط في سياسة الموضوع في نظرية ما بعد البنيوية، فيحاول عم النفس النقدي بطرق مختلفة صنع علم النفس موضوعاً سياسياً للمعرفة (Shotter 1975; Westland 1978; Henriques et. al. [1984] 1998; Parker 1992). والنقد الأيديولوجي لعلم النفس هو القوة الدافعة لعلم النفس النقدي، كما رأينا في مجموعة مقالات (Fox & Prilleltensky, 1997) الأساسية، إذ تمت الدعوة دعا إلى إنهاء «البراءة السياسية» في علم النفس. وكانا مهتمين بما رآه (Esquicie, 2000, 214) لاحقاً على أنه «الحياد الزائف لعلم النفس الرسمي» وقد عمل الكثير من الفهم المبكر لعلم النفس النقدي على هذا النقد السياسي لما يسمى بعلم النفس «السائد» (Fox & Prilleltensky, 1997, 4). ومع ذلك، فإن المساحة النقدية شديدة التبين وتعكس مجموعة من المواقف التي تسمح للأفراد بإصدار عبارات معينة عن «خيبة الأمل» (Ussher, 2000, 7).

تعدد الأصوات في علم النفس النقدي يتيح - كما أشار Parker

جديدة للتحليل الثقافي والسياسي. وغطت الدراسات من هذه الفترة مجموعة من المواضيع من التفكير البنائي الاجتماعي (Shotter & Gregen 1989؛ McNamee & Gregen 1992)، وديناميات الخطاب (Parker 1992)، وعلم النفس وما بعد الحداثة (Kvale 1992)، والحداثة والنفسية(Sloan 1996)، والتجسيد (Bayer & Shotter 1998)، والنسوية (Ussher 1989; Squire 1989)، وانتقادات محددة لأنواع مختلفة من علم النفس، بما في ذلك النمائي (Burman 1994; Morss 1996)، وعلم النفس المعرفي (Walkerdine 1998). وكان هناك القليل من التقدير في هذه الدراسات لعلم نفس الدين، لكن التفكير النقدي حدث في هذا المجال من عدد من وجهات النظر النقدية، مثل النسوية (Goldenberg 1979)، وما بعد البنيوية (Carrette 2001a; Lee & Marshall 2002; 2003; Blackman 2001). وكانت هناك أيضاً مجموعة من الأعمال الأخرى التي تتناول موضوع علم النفس والدين تحت فكرة أكثر عمومية عن علم النفس النقدي (انظر Wulff 1992 ؛ Watson 1993 ؛ Browning 1987).

(1999)- بالتمييز بين تلك الأصوات «داخل» النظام المهني وتلك الأصوات «الخارجية» أو الموجودة على حواف التخصص. ويكشف التمييز عن طبيعة النقد وأنواعه المهمة ويمكّننا من رؤية طبيعة هذا النقد على أنه يعكس مجموعة مختلفة من المناقشات حول المنهجية والممارسة الأخلاقية والاهتمامات السياسية والتاريخية الفلسفية، والتي قد تسعى أو لا تسعى إلى تحدي نظام علم النفس على هذا النحو. ويعمل التفكير ضمن علم النفس النقدي على طول نطاق (الشكل 1) يفتح المجال أمام ديناميكية متعددة التخصصات حيث يتم إعادة تكوين المعرفة بالموضوع ضمن مجموعة جديدة من المصطلحات.



الشكل 1 طيف من الموضوعات في علم النفس النقدي

يكمن خطر علم النفس النقدي في أنه يمكن أن يصبح فضاءً فرعياً وفئة سوقية تغطي البناء الفلسفي والسياسي للمعرفة التي تحاول طرحها[1].

(1) حدد Jones & Elcock (2001: 3–4) «مجموعتين محددتين بدقة» ضمن علم النفس النقدي. أولاً، «علم النفس النقدي السياسي» الذي يهتم بقضايا العدالة الاجتماعية ورفاهية المجتمعات وتغيير الوضع الراهن للمجتمع وعلم النفس؛ وثانياً، «علم النفس النقدي النظري»، الذي يهتم بمعالجة مدى كفاية النظرية والطريقة والممارسة في علم النفس. تعد هذه المجموعة من الفروق إشكالية حيث يتم تحديدها بشكل أساسي من خلال تكوين «موضوع التخصص» وتهمل السياسة الأوسع للمعرفة. عملي الخاص يقاوم إغلاق المعرفة في مجال علم النفس، أو مجال علم نفس الدين، لأنه يغطي مشاكل فلسفية أعمق. أرى محاولة جعل علم النفس النقدي مجالاً فرعياً تخصصياً كطريقة لتجاهل الأخطاء المعرفية للتكوين.

وهناك مشكلة، كما يلاحظ John Morss (2000: 105)، حول الحفاظ على علم النفس النقدي منتبه بشكل مستمر لمشروعه الخاص، وقلق دائم حول كيفية إضعاف رسالته عند «دمجه في الأكاديمية». ويذهب Parker إلى أبعد من ذلك ليقترح أن علم النفس النقدي «جزء من المشكلة وليس جزءً من الحل، وأن العمل الراديكالي يجب أن ينقلب ضده» (Parker, 2001, 127). حقيقة أن علم النفس النقدي هو الآن جزء من مشروع تخصصي وتسويقي أوسع يخفي بسهولة استيعابه الصامت في الأيديولوجيات التي يسعى لمعارضتها، حتى عندما تصبح هذه السبل ضرورية لنقل النقاش النقدي ومشاكل المعرفة (لا توجد عوالم خالصة من الوساطة في عالم السوق). لذلك يجب أن يكون للمصطلح زمانية إستراتيجية للتدخل النقدي[1]. وكما يشير (Esquicie, 2000, 212): «إحساسنا العام هو أنه ينبغي علينا على الأرجح التأكيد على نقد علم النفس بدلاً من تطوير علم نفس نقدي، بمعنى أننا لا يجب أن نبقى محاصرين في وهم الإصلاح الجزئي المحتمل لنظام يبدو أنه موجود كجهاز. من أجل السيطرة والتطبيع الاجتماعي، كما أوضح Michel Foucault وآخرون». وقد تم دعم أهمية التركيز على «نقد علم النفس» بدلاً من «علم النفس النقدي» من قبل Thomas Teo (2005) في عرضه التاريخي للاعتبارات النقدية لعلم النفس من Kant إلى النظرية ما بعد الكولونيالية. يجادل Teo (2005:

---

(1) يتردد صدى هذا الاهتمام أيضاً من خلال «الصوت B» في مناقشة وحدة الخطاب من أعضاء جامعة مانشستر متروبوليتان، المملكة المتحدة، والتي أرادت «تبديد بعض الأساطير والقلق» و«الذنب السياسي والمهني» الذي يحيط بعلم النفس النقدي (Durmaz et al, 2000, 148): «أظن أن البعض ينظر إلى علم النفس النقدي على أنه تحرك تكتيكي لزعزعة هيمنة علم النفس السائد دون تحدي مفهوم علم النفس نفسه بالضرورة وحيث قد يؤدي أي تحد صريح إلى التهميش في الأكاديميين».

(28, 149) بحق في أن «علم النفس النقدي جزء من تاريخ علم النفس» وأن «نقد علم النفس» جزء من التفكير الحديث وليس فقط التفكير «ما بعد الحداثي». وبينما كان من الممكن أن يطور تحليل Teo قراءة أكثر دقة لما بعد الحداثة والمفكرين المحظوظين مثل Foucaultفي سياق الفكر ما بعد البنيوي، وبالتالي العمل ضمن النماذج النقدية الحديثة، فإنه مع ذلك يقدر النظرة المعرفية الأوسع، والأنطولوجية، وما وهو يدعو بشكل غامض إلى حد ما، وجهات النظر النقدية «الملائمة» (Teo, 2005, 32–3). يوضح هذا التصنيف الأخير لتغطية الموضوعات الأخلاقية - السياسية[1] كيف يتم الامساك بعمل Teo - ومن ثم تقييده - داخل مجموعة من الافتراضات التخصصية والاهتمامات النظرية الخاصة بالموضوع، حتى

---

(1) وتجدر الإشارة أيضًا إلى أن اقتران Teo بـ «الأخلاقي والسياسي» هو مجموعة من الموضوعات مأخوذة من تسميات الأدبيات النقدية. يلاحظ بحق أنه يستخدم مصطلحات علم النفس النقدي والأخلاقي السياسي «بالتبادل»، بسبب تركيز الأدب من وجهات النظر الماركسية والنسوية وما بعد الحداثة وما بعد الاستعمار. ومع ذلك، فإنني أستخدم اقتران الأخلاق السياسية في سياق إظهار كيف يمكن قراءة ثنائية الفردي الاجتماعي في سياق الفكر النفسي والاقتصادي للكشف عن أخلاقيات المعرفة. بهذا المعنى، فإن كل المعرفة أخلاقية وسياسية في آن واحد بمعنى أنها عالقة في المشكلة المستحيلة للثنائي الفردي الاجتماعي، والأهم من ذلك، أن كلا المصطلحين يقعان على قدم المساواة داخل وعبر كلا الجانبين الثنائية. أنا ممتن لعمل Teo (2005) لتمكيني من توضيح عدد من المشاكل النظرية في اختلافاتنا الإبداعية داخل وخارج التخصص. أنا ممتن لـ Naomi Goldenberg لأنها لفتت انتباهي أيضاً إلى توصيلي للأخلاق والسياسة وتطلب مني التفكير في هذه المشكلة. أرى الآن كيف عكس استخدامي لكلمة «سياسي» محاولتي لإظهار كيف تعمل القيم المسبقة عبر الثنائي الاجتماعي الفردي.

عندما يجدد التقاليد الفلسفية الأطول[1]. ومن ثم فهو مهتم بمسائل الممارسة الأخلاقية داخل علم النفس فيما يتعلق بما يسمى مواضيع ما بعد الحداثة، بدلاً من الأخلاق كمشكلة فلسفية أوسع للمعرفة حول الفرد الاجتماعي.

من خلال نقل المعرفة النفسية إلى حوافها متعددة التخصصات، يمكننا حل القيود الخاصة بالموضوع وإعادة مسألة الموضوع البشري إلى الأسئلة الفلسفية للمعرفة، والتي تتضمن بعض التفسير لتاريخ الأديان والاقتصاد. يستلزم هذا بالضرورة تحويل المجال الفكري والتشكيك في «علم النفس»[2] كشكل تخصصي. وهكذا فإن علم نفس الدين هو أحد مواقع المعرفة لإثبات أخلاقيات المعرفة المحيطة بالتصنيع الخطابي والسياسي للذات البشرية، يحل محل الإطار المرجعي. ويسمح هذا التفكير متعدد التخصصات للنقد بالظهور بشكل أكثر وضوحاً في فصل التخصصات وفي إزاحة المعرفة.

في رأيي، بعد (2005) Shamdasani، يأخذنا علم النفس النقدي إلى بداية الموضوع ونهايته، بقدر ما يكشف عن خطوط الصدع في تشكيل النظام. وبهذا المعنى، فإن (Teo, 2005, 28) محق في رؤية النقد على أنه حاضر دائماً في موضوع علم النفس، ولكن ما لا يقدره هو أن هذا يعكس مشاكل أساسية مركزية، أو خلافات، في تكوين مثل هذه المعرفة

(1) يعترف (Teo (2005, 182، على سبيل المثال، بوضوح بأن نهجه في المجال الأخلاقي والسياسي هو «تقديم أداة إرشادية، مجموعة أدوات مفاهيمية، تمكن علماء النفس من التفكير في هذه القضايا».

(2) أستخدم النموذج المكتوب هنا، باتباع (1996) Richards، للتأكيد على التخصص بدلاً من الموضوع قبل ظهور النظام.

التخصصية. إنه لا يرى كيف يكشف ذلك عن مشكلة أخلاقية في تكوين المعرفة مقابل مشكلة أخلاقية في الممارسة النفسية (وهو أمر سأعود إليه في الفصل الثاني). تعيدنا أخلاقيات المعرفة هذه إلى مسألة تكوين الموضوع وتمكننا من توسيع التحليل الفلسفي والأخلاقي إلى أنواع المعرفة المستخدمة لتشكيل ما هو الإنسان، وهو الشيء الذي يحدد ملامح هذا الكتاب.

في هذا الصدد، فإن نموذج (2001) Maritza Montero لـ «البناء والتحول النقدي» في علم النفس يضع بحق «علم النفس النقدي» ضمن سياق وجودي ومعرفي (أسئلة عن طبيعة الواقع وبناء المعرفة التي يستكشفها Teo 2005 من قبل ظهور تخصص علم نفس)، والذي قد نضيف إليه أيضاً الهرمنيوطيقية[3] (Browning 1998: 40). في مثل هذا الفضاء، يتم تحدي الافتراضات الأساسية لـ«علم النفس» وتنفتح المعرفة «النفسية» إلى خارج التخصص، إنه مفتوح لسؤال أخلاقي حول طبيعة كيفية تفكيرنا في أنفسنا في العالم الحالي. إن خطوط الصدع في موضوع «علم النفس» تعني أن لدينا مسؤولية أخلاقية لإعادة فحص هذه المعرفة.

لذلك فإن علم النفس النقدي هو المفتاح لإعادتنا إلى الأسئلة الفلسفية الأولية قبل تشكيل «علم النفس» كنظام، حتى لو كانت العودة دائماً حركة عبر الفضاء الحالي للفكر، بدلاً من العودة المستحيلة إلى الماضي،

---

(3) كتب (1998: 40) Browning: «علم النفس، بجميع أشكاله، هو أولاً وقبل كل شيء تخصص هرمنيوطيقي. أعني بهذا أن علم النفس يبدأ تحقيقاته في النفس من خلال تشكيله أولاً من خلال صور توسطت ثقافياً أو تاريخياً للإنسان ... هذه الصور التي تم التوسط فيها تاريخياً لشكلنا البشري كأفراد قبل أن نبدأ في التفكير بشكل نقدي في معناها وشخصيتها والطبيعة. إنهم يشكلوننا ويشكلوننا قبل البدء في تحقيق أكثر منهجية للطبيعة البشرية كعلماء نفس وعلماء سلوك.

فهو بالأحرى إنشاء ترتيب فلسفي جديد للفكر متعدد التخصصات في عصر اقتصاد المعرفة الذي يتطلب إدخال فئات أخلاقية جديدة من المعرفة خارج «علم النفس»، وهو يفكر في أن تكون إنساناً مع حواف أنظمة المعرفة الأخرى، مثل الدين والاقتصاد السياسي، لفضح القيم الكامنة وراء طريقة تفكيرنا وتقسيم المعرفة (انظر الفصل 1 في هذا الكتاب). ويرى (Parker (1997b, 298 هذا الافتتاح عندما كتب: «يجب بناء علم نفس نقدي من الموارد النظرية وخبرات الحياة والهويات السياسية خارج التخصص. عندها فقط يكون من المنطقي تفكيك ما يفعله التخصص بنا ومواضيعه الأخرى. من خلال التفكير في السياق الأوسع، يمكننا كشف أخلاقيات جميع أشكال المعرفة في طريقة تفكيرنا في العالم والذات».

في هذه الدراسة، يعمل «علم النفس النقدي» كمساحة نظرية مفيدة للتفكير يمكن من خلالها إعادة تكوين المعرفة في العلوم الإنسانية؛ يأخذنا إلى تأويلات نقدية للخيال حول كونك إنساناً، لكنني لست مقيداً بهذا الإطار بخلاف التركيز على مجموعة من الأسئلة الحرجة. آخذ تفسيراً للاقتصاد السياسي والأداة التصنيفية لـ «الدين» داخل نقدي المركزي لعلم النفس من أجل إعادة كل أشكال التفكير هذه إلى المهمة الفلسفية النقدية لأخلاقيات المعرفة. ويصبح هذا الخيال النقدي ممارسة للعيش ويأخذنا إلى مكان «عدم معرفة من نحن» (Caputo, 2004) على أمل أن نصبح مسؤولين أخلاقياً عن طريقة تفكيرنا ومعرفتنا بالعالم. النقد هو القدرة على دفع الفكر إلى حدوده، وتخيل أطر التفسير التي تقودنا إلى فضاء أخلاقي من التفكير حول التجربة والمعرفة والمؤسسات الاجتماعية. وكما لاحظ (Foucault ([1978] 1997, 36 في قراءته لكتاب Kant، فإن «المسؤولية الأساسية للنقد» هي «معرفة المعرفة». لمعرفة الظروف المادية التي من خلالها نعرف ونفهم أنفسنا والعالم في أي وقت. هذا هو الشكل

من النقد الذي يشكل فهمي لأخلاقيات المعرفة. وبالتالي فإن النقد هو أساس الاعتبار الأخلاقي للمعرفة.

يمكن عد هذا العمل شاملاً لدوائر المعرفة المتزايدة باستمرار لمعالجة مشكلة التجربة والعقل والمؤسسات في دراسة الدين وعلم النفس. إنه نقد لنفسية الدين، وثانياً، مناقشة للمعرفة الاقتصادية فيما يتعلق بعلم النفس كطريقة للكشف عن أخلاقيات المعرفة، وفي أقصى أطرافها الخارجية – أو بالأحرى في قلب دوامة التحول – إنه فلسفة أوسع لأخلاقيات المعرفة في العلوم الإنسانية. عند الجمع بين هذه المستويات المختلفة من التفكير معاً، يُنظر إلى معرفة من نحن وعدم معرفتنا به على أنها تتخذ كثافة مختلفة في اقتصاد المعرفة الجديد. إذا كانت المعرفة لها فائدة مادية في تبادل السلع والخدمات والمعلومات، فقد تكون تلك معرفة من نحن لها عملية شراء أكبر بناءً على ترتيب حياتنا المجسدة. إن الادعاء بمعرفة من نحن في اقتصاد المعرفة هو تحويل البشر إلى أعظم سلعة، وأيضاً للتحكم في إنتاج من نحن للاقتصاد الجديد. الصلة بين صور الإنسان والنظام الاقتصادي هي في صميم أخلاقيات المعرفة واللامعرفة عندي.

تخيل من نحن، أو بالأحرى القدرة المذهلة التي لدينا كأفراد وجماعات، على تسليم ما نحن عليه لمنطق فلسفي لا جدال فيه يتم تغذيته الآن في نظام تحكم أكبر. تعد أنواع المعرفة داخل تقاليد علم النفس والدين من أخطر أشكال المعرفة لأنها تقدم نماذج للإنسان لتبرير ودعم الأشكال المطلقة للمعرفة وأشكال الاقتصاد المطلقة. وفي الواقع، في اقتصاد المعرفة، يتم التأكيد على أن غير المعروف هو أفضل شكل من أشكال المقاومة، لأن المعرفة دائماً أكثر مما نتخيله حتى الآن، وهذا يتطلب منا أكثر مما نعرفه حتى الآن. كما جادل (Foucault (1980: 181 فيما يتعلق بتأويل الذات:

«ربـما لا تكمن مشـكلة الذات في اكتشـاف ماهيتهـا في إيجابيتها، وربما لا تكمن المشـكلة في اكتشـاف الذات الإيجابية أو الأسـاس الإيجابي للذات. ربما تكون مشـكلتنا الآن هي اكتشـاف أن الذات ليسـت سوى الارتباط التاريخي للتكنولوجيا المبنية في تاريخنا. ربما تكون المشـكلة هي تغيير تلك التقنيات».

ومـع ذلك، لمتابعة الحس النقـدي Alles (2001) لحدود Foucault، ربما حان الوقت لتحديث نقد Foucault لمعرفة الحرب الباردة وإنشاء نقد لتمثيل التجربة والعقل والمؤسسـات الإنسانية في اقتصاد المعرفة الناشئ، مـع كل أشـكالها الجديـدة لإدارة المعرفة والمنطق الثنائـي للذات والآخر. ففـي عالم اقتصـاد المعرفة، نحتـاج إلى دراسـة «الاقتصاد» ليـس باعتباره حتميـة ماركسـية قديمة أو حريـة ليبرالية جديدة جديدة، وإنما كمسـاحة للتفكـير في كيفيـة تشـكيل المعرفة مـن خلال الإطـار الأخلاقـي الثنائي للفـرد الاجتماعي. ومن خـلال تحديد كيفية تأطـير «الاقتصاد» للمعرفة، يمكننا رؤية القيم الضمنية في أشـكال المعرفـة المختلفة. ويمكننا أيضاً أن نـرى ليس فقط كيفية إدارة المعرفة للاقتصاد ولكن كيف يصبح الاقتصاد سـجلاً مركزيـاً للقيمة. بمجـرد تكوين المعرفـة وتأطيرها في مؤسسـات الاقتصـاد ومـن خلالهـا، فإنهـا تزيح أشـكال المعرفـة الأخرى وتسـمح بالانفتاح على قيم كل المعرفة من خلال تحديد فئاتها المستبعدة ومفاهيمها المميزة عبر الأشـكال الثنائية غير القابلة للتوفيق. إن التناقض المتأصل في خطاب الاقتصاد ببنيته الثنائية وحوافه متعددة التخصصات هو ما يمكّنه من إخفاء أخلاقيات المعرفة وكشفها في نفس الوقت. وبالتالي سأستخدم السجل الاقتصادي للثنائي الفردي الاجتماعي كطريقة لقراءة أخلاقيات المعرفة في علم النفس والدين.

مخطط الكتاب

قسمي الكتاب يستندان إلى مرحلتين في حجتي بأن مناهج علم النفس في دراسة الدين تحتاج إلى تقييم نقدي وفقاً لأخلاقيات المعرفة في عصر اقتصاد المعرفة. ما هو على المحك في هذه الحجة هو مشكلة أشكال المعرفة المطلقة أو الشمولية والأشكال ذات الصلة من الاقتصاد المطلق التي تغلق قدرة البشر على التعرف على جوانب الاختيار والاختيار الأخلاقي في النقاط التي تواجه فيها المعرفة التوترات الثنائية غير القابلة للحل وترتيب المعرفة. فيصبح استخلاص القيم الضمنية مع النظم التخصصية مهمة أخلاقية حيوية، وهذه الدراسة تظهرها من خلال مجموعة متنوعة من الاستراتيجيات التأويلية والمعرفية. يضع القسم الأول الأساس النظري لأخلاقيات المعرفة في العلوم الإنسانية من خلال النظر في حدود الاقتصاد وعلم النفس والمحور الثنائي الاجتماعي الفردي كطريقة لقراءة القيم الأخلاقية ضمن نظام المعرفة. ويسعى القسم الثاني إلى التفكير من خلال قيم المعرفة في ثلاثة تقاليد محددة لسيكولوجية الدين باستخدام السياق الاقتصادي لقراءة البعد الأخلاقي والسياسي.

الفصلان النظريان في القسم الأول يؤسسان السياسة الأخلاقية للمعرفة التخصصية. يربط الفصل الأول المعرفة النفسية بتاريخ الاقتصاد وتاريخ الاقتصاد بالنماذج النفسية. ويتم الكشف عن اهتمام الاقتصاديين بـ«العوامل غير الاقتصادية»، التي تجعل الاقتصاد ممكناً، وتطوير فكرة أيديولوجية معينة للذات تحت العمليات الاقتصادية. وتكشف نتيجة هذا الفحص عن «التسرب» بين لأنظمة التخصصية في القرن التاسع عشر والقيود الأخلاقية والسياسية حول تكوينات المعرفة. ويكشف الفصل الثاني عن المعضلة المفاهيمية المركزية في قلب المعرفة التخصصية في علم النفس وعلم الاجتماع والاقتصاد، والتي سبق لي أن تناولتها في مناقشة

سياسة التجربة الدينية. ويدرس طبيعة كيفية عمل سياسة ثنائية للفردي الاجتماعي في الخطاب النفسي والاقتصادي. ويُقال أن علم النفس يضع شكلاً متعمداً من «فقدان الذاكرة التخصصي» حول هذه المشكلة، لأنه يكشف عن خطوط الصدع التاريخية للموضوع. بعد عمل Andrew Abbots على المعرفة التخصصية، ويُقال أن المعرفة التخصصية تكرر «محور التماسك» للموضوع عبر تاريخه. ويوضح الفصل بعد ذلك كيف يتم تكرار خط الصدع للفرد والمجتمع في أربع لحظات تاريخية رئيسية في أعمال Le Bon وMcDougall وFreud وFromm وHayek. ويُقال أن سياسة ثنائية للفردي الاجتماعي تكشف عن مجموعة من الافتراضات الفلسفية حول تكوين المعرفة ومجموعة خفية من القيم. من هذه القاعدة الراسخة للسياسة الثنائية والتسرب التخصصي يتم تقييم المعرفة النفسية في القسم الثاني من الكتاب، وفقاً لموضوع جديد للاقتصاد السياسي كسجل للقيمة الإنسانية.

يأخذ القسم الثاني أمثلة من التحليل النفسي وعلم النفس الإنساني والعلوم المعرفية لإظهار كيف يمكن قراءة قيم المعرفة النفسية من رؤية الاقتصاد السياسي. ويبين كيف تكشف فئات المعرفة المحمية والمتميزة عن القيم الأخلاقية والسياسية الأساسية. ويبدأ الفصل الثالث باستكشاف مفهوم «الاقتصادي» عند Freud، ثم يوضح كيف تقوم نظرية التحليل النفسي للدين بقمع السؤال الاقتصادي من خلال التماس العلم والثقافة. وعمل ما يسمى بـ «اليسار الفرويدي» مأخوذ لتوضيح هذه النقطة، باستخدام أمثلة من Reich وFromm وLacan. وتطوير التوتر بين علم النفس الأوروبي والأمريكي لاستخلاص الطبيعة السياسية للنظرية النفسية وكيف يتم تحويل هذه النظرية في ظل ظروف ثقافية مختلفة. ويواصل الفصل الرابع استكشاف العلاقة بين علم النفس والاقتصاد والدين من خلال استكشاف كيف حمل علم نفس Abraham

Maslowجوانب من أيديولوجية الرأسمالية الأمريكية، وكيف أن استخدامه لفئة «الدين» سهّل هذه العملية. ويستكشف كيف وفرت الظروف الاقتصادية في الولايات المتحدة منصة لخصخصة التجربة. ويظهر علم نفس Maslow على أنه نموذج للتجربة «الدينية» من خلال الخطاب النفسي، ويعيد بدوره تشكيل التأمل من أجل أيديولوجية سياسية جديدة. ويتابع الفصل الخامس القراءتين النقديتين السابقتين بإظهار الروابط بين علم النفس المعرفي وسياسة اقتصاد المعرفة. ويركز على عمل عالم الأنثروبولوجية المعرفية Harvey Whitehouseللكشف عن الطبيعة السياسية الخفية للتفكير المعرفي حول الدين. وبعد إنشاء قراءة نقدية للنظرية المعرفية وأعمال Whitehouse الثاقبة، يستمر الفصل في القول بأن النظريات المعرفية للدين تقتصر على النماذج «المقننة» وأن النماذج الأكثر ديناميكية للعقل يتم تهميشها بسبب مطالب أشكال محددة من المنتج المعرفي في اقتصاد المعرفة.

ويختتم العمل بتقديم نموذج لأخلاقيات المعرفة وفقاً لأنواع المعرفة المختلفة التي تم استكشافها في الفصول السابقة. ثم ترتبط أخلاقيات المعرفة بشكل تخطيطي بتكوين الأفكار في التركيبات التخصصية للاقتصاد وعلم النفس والدين على طول المحورين المركزيين لأشكال المعرفة الفردية - الاجتماعية والمغلقة - المفتوحة. فيهدف الكتاب إلى إظهار كيف يتم تأطير المعرفة أخلاقياً من خلال القيم الفلسفية المخفية، ويقدم استنتاج «اللامعرفة» كشكل استراتيجي للنقد والتصحيح لاقتصاد المعرفة، مما يعيد السؤال إلى بناءات معرفة James وHayek، وأشكالها الخاصة من «اللامعرفة» في حدود المعرفة. وفي النهاية نصل إلى مفارقة المعرفة والتجربة، ولكن أيضاً إلى تحرير خيالنا النقدي من خلال أخلاقيات المعرفة.



القسم الأول:

أخلاقيات المعرفة في العلوم الإنسانية



1

الغطاء الأخلاقي لاقتصاد المعرفة

تحتوي دراسة الاقتصاد على مقدمات وأحكام قيمية لا يدركها هو نفسه.

Robert Heilbroner (1988) خلف غطاء الاقتصاد

يتابع علماء النفس عموماً عملهم دون التوقف للتفكير في الافتراضات الأساسية التي تكمن وراء ما يفعلونه.

Charles W. Tolman (1994) علم النفس والمجتمع والذاتية

ألقى كل من Adam Smith و William James محاضرات عامة نهائية في إدنبرة شكّلت المشهد الفكري الغربي لعدة قرون. مؤسس علم الاقتصاد الحديث تحدث في 1750-1748، برعاية اللورد Kames، ومؤسس علم النفس الحديث تحدث في 192-1901، برعاية مؤسسة جيفورد. قد يتكهن المدافعون عن التقسيمات التخصصية بأنه فقط من خلال مثل هذه العلاقات التاريخية الواسعة يمكننا أن نجد أوجه تشابه بين Smith و James. ومع ذلك، فإن العمل في علم اجتماع الانفعالات قد أنشأ علاقة موضوعية أكثر أهمية بين عملهما (Barbalet, [1998] 2001; Evans, 2001). وعلى الرغم من أن Smith اشتهر بأطروحته التي صدرت عام 1776 بعنوان «ثروة الأمم»، إلا أن دراسته السابقة عام 1759 بعنوان نظرية المشاعر الأخلاقية، هي التي جذبت الانتباه في نظرية الانفعالات. استكشف ثروة الأمم فكرة كيف يمكن للمصلحة الذاتية أن تفيد المجتمع (على أساس الاهتمام

الاجتماعي)[1]، لكن نظريته عن المشاعر الأخلاقية استكشفت كيف يمكن للمجتمع الذي تهيمن عليه المصلحة الذاتية أن يشكل أحكاماً أخلاقية؛ وذلك يتحقق - عند Smith - عبر التعاطف الانفعالي. و H.T. Buckle في كتابه 1861 تاريخ الحضارة في إنجلترا، التركيز الأساسي لعملي Smith الرئيسيين: «في المشاعر الأخلاقية، بحث في الجزء المتعاطف من الطبيعة البشرية؛ بينما في ثروة الأمم تم البحث في جانبها الأناني. وكما كلنا متعاطفون وأنانيون ... وبما أن هذا التصنيف هو تقسيم أولي وشامل لدوافعنا للعمل، فمن الواضح أنه إذا كان Smith قد أنجز تصميمه الواسع تماماً، فقد رفع دراسة الطبيعة البشرية إلى مستوى العلم» (Raphael & Macfie, 1976, 21).

إن اهتمام Smith بالطبيعة البشرية هو الارتباط الرئيسي بعمل James اللاحق حول الانفعال، لكن مفهوم الانفعال لدى هذين الكتابين يحمل اهتمامات معرفية مختلفة تماماً. تتم كتابة «مشاعر» و«عواطف» Smith و«مشاعر» و«انفعالات» James ضمن أوامر تمثيل مختلفة وداخل سياسة مختلفة للفرد والمجتمع. يمكن لعالم الاجتماع Jack Barbalet أن يؤسس أهمية Smith لـ «نهج ماكروسوجيولوجي» للانفعال لأن الأطر التاريخية المختلفة للمعرفة تسمح لفئة الانفعال بالعمل في الفضاء الاجتماعي وللأغراض الجماعية (Barbalet, [1998] (2001), 188-9). السؤال المركزي، كما حدده Barbalet بشكل مفيد، ليس أن الانفعالات كانت اجتماعية في السابق وأصبحت خاصة الآن، ولكن «يتم تمثيل» المشاعر بشكل مختلف. وكما يقول Barbalet، هناك «تضييق، في المجتمع الأوسع،

---

(1) يلاحظ (2004, 84) Fleischacker بحق أن كتاب Smith «ثروة الأمم» يُقرأ خطأً على أنه مصلحة ذاتية بسيطة تحكم العلاقات الإنسانية.

لما يشار إليه بمصطلح الانفعال» (Barbalet, [1998] (2001), 171). كان للانفعال، أو المشاعر في القرن الثامن عشر، معنى أوسع مما هو عليه اليوم. ووفقاً لـBarbalet، هناك «تقلص في العالم الهائل للذات»، والذي يحدث نتيجة للسوق وما أسماه Macpherson «الفردانية الملكية» (Barbalet, [1998] (2001), 172-3).

حاول Barbalet، باتباع نظرية التفاعل الاجتماعي لـTheodore Kemper، تقديم «المكونات الاجتماعية-البنيوية» للانفعال باستخدام عمل Smith لتحدي النظام التمثيلي للنظرية الفردية المعاصرة (Barbalet, [1998] (2001), 174; Kemper, 1978). إذ تستكشف فلسفة Smith الأخلاقية النزعة «الطبيعية» للسعي وراء السعادة الفردية «لأنها قد تؤثر على سعادة الآخرين»، وهذا يفتح الفرد على المجتمع (Smith, [1759] 1976, 212). وقراءة Barbalet لتأملات James كانت باهتمام مشابه لإضفاء إشكالية على ترتيب التمثيل الفردي للانفعال، مما يوضح كيف لم يكن James مقيداً بنموذج جسدي للانفعال، وكيف قدم في عمله عام 1897 «الشعور بالعقلانية» رؤى مفيدة لفهم الانفعال في العقلانية العملية (Barbalet, [1998] (2001), 45-8).

إن إنقاذ Barbalet المفيد لنموذج James للانفعال، ومحاولة التغلب على الفردية المقيدة للنماذج النفسية، كان من الممكن تطويره على نطاق أوسع إذا كان قد امتد لتنوعات التجربة الدينية لـJames، والتي تتيح أنموذجاً اجتماعياً - ومعرفياً - أوسع[1] (Carrette 2005b, 2007). ومع ذلك، فإن التوتر بين طرح Smith لنظرية تحدد موقع الانفعال اجتماعياً

---

(1) تكمن مشكلة دراسات James في أن القراءات النفسية والفلسفية والدينية لـ James تميل إلى الانفصال، انظر (Carrette (2005a.

ومحاولة James لعقد توتر بين الاجتماعي والفردي في قراءته للانفعال أمر بالغ الأهمية من حيث تغيير أنماط المعرفة بين 1759 و 1902. ويشهد القرن التاسع عشر تحولاً في موضع المعرفة من الاجتماعي إلى الفردي، حتى لو لم يأخذ هذا الانقسام في James القوة الكاملة التي افترضت في علم النفس اللاحق. ومع ذلك، سيكون من الخطأ الاعتقاد بأن المشاعر تكمن في أي شكل من أشكال الفردية البسيطة في النظرية المعاصرة.

تصبح النظرية الاجتماعية للانفعال أكثر تعقيداً في عمل Stejpan Meštrovic (1997) المتأثر بالدوركهايمية، والذي يظهر كيف يمكن إعادة تدوير الانفعالات من ذكريات الانفعال السابقة في السياسة المعاصرة ووسائل الإعلام (Carrette 2004a). فبحسب Meštrovic (1997: 71, 149, 162)، هناك «سيطرة عقلانية على الحياة الانفعالية» في «إزاحة» المشاعر السابقة، و «ميكنة» الانفعال في السيطرة الاجتماعية و«التسويق» العقلاني للانفعال من أجل أهداف سياسية واجتماعية. ويكشف التحول في التفكير في الانفعال - من المشاعر الاجتماعية إلى التلاعب بوسائل الإعلام - كيف يمكن لهذه الفئة أن تعطل خطابات الاقتصاد وعلم النفس وعلم الاجتماع من خلال التسرب إلى الاهتمامات التخصصية الأخرى عبر الثنائية الفردية والاجتماعية، وكيف تسمح الأنظمة التاريخية المختلفة للمعرفة بانبثاق أسئلة مختلفة[1]. وتوضح فئة الانفعال مشكلة سياسات المعرفة التي تشكل أساس نقاشي. ومع ذلك، فإن هدفي ليس تطوير مناقشة للانفعال، بل إظهار التبعية المتبادلة للمعرفة وتحديد نقاط الانغلاق الفلسفي داخل أنواع المعرفة. ولذلك سأوجز أولاً توجهي نحو السياسة الأخلاقية للمعرفة في العلوم الإنسانية كسياق منهجي لحجتي.

---

(1) أستخدم استعارة «التسرب» باتباع (400 ,1985 [1892]) James.

فئات وتصنيفات المعرفة

«مساهمة» Barbalet في «محادثة» تفتح المساحة التي يمكن من خلالها تصور المشاعر الإنسانية في مشهد تخصصي أوسع، ولكنها تسمح لنا أيضاً بالتشكيك في الطرق التخصصية «التقليدية» لاستكشاف المشكلة. وبالعودة إلى Smith وJames، كتب Barbalet: «لقد أثبت هؤلاء الكتاب أنهم ليسوا ملهمين فحسب، ولكن عملهم يشكل عدداً من المناقشات المعينة، وكثيراً ما يصححون التشوهات التقليدية لدور ونتائج الانفعال في العمليات الاجتماعية والبنى الاجتماعية» (Barbalet, 2001), 188–9) [1998].

تحدى Barbalet طرق التفكير في مشكلة ما من خلال العودة إلى سياق تاريخي مختلف للتشكيك في القيود الحالية. يمكنه العودة إلى Smith، الذي يعمل في مجال «الفلسفة الأخلاقية» في القرن الثامن عشر، وJames، المفكر في «علم اللاهوت الطبيعي» في القرن التاسع عشر (كما حدد James مشروعه)، من أجل إظهار كيف نحد من أسئلتنا الفكرية في مناخ من الفردية والانعزالية التخصصية. تقدم فئات المعرفة التي يستخدمها Smith وJames نطاقاً مختلفاً للبحث الفكري، وتوفر طريقة لزعزعة افتراضات القرن العشرين حول - في هذه الحالة - الانفعال داخل الاقتصاد السياسي والعمليات الاجتماعية. إن احتواء Smith وJames في الفضاءات التخصصية الحديثة اللاحقة للاقتصاد وعلم النفس والدين - في ما أطلق عليه Foucault (1966: 262) «ترتيباً جديداً للمعرفة» في تخصصات القرن التاسع عشر - يحصر تفكيرهما في مجموعة مختلفة من القواعد و القيود التأويلية. ويتحولان ويعاد تشكيلهما بترتيب جديد للقراءة. هذا الترتيب للفئات الفكرية للمعرفة، أو كوكبة الموضوع، هو اهتمام هذا الكتاب، ويعيدنا إلى الطرق المعقدة التي نرتب بها عالمنا من خلال الفئات.

التفكير بالطريقة التي نصنف بها المعرفة موزع عبر خطابات الفلسفة والإثنوغرافية واللغويات، كما - بحسب Mary Douglas- تتم مناقشته من حيث الطبيعية والمثالية والبنائية (Allen, 2000, 92; Ellen, 2006, 2). ووفقاً (Allen (2000, 94، نقلاً عن Michel Bourdeau، فإن مفهوم التصنيف في الفلسفة «مشهور وربما غامض بشكل لا يمكن إصلاحه». ويعكس الغموض ما هو على المحك في هذه القضية والطريقة، إذ لا تقوم الفئات والتصنيفات بتجذير النظام الاجتماعي للعالم فحسب، بل تخفي أيضاً التكوينات السياسية المختلفة للمعرفة. وكما يوضح Vinay (Lal (2002, 122: «سوف يتم خوض بعض أكثر المعارك شراسة في القرن الحادي والعشرين حول شكل المعرفة، وستكون الإثنوغرافية المستنيرة سياسياً للبنى التخصصية للمعرفة الحديثة أمراً مطلوباً». ويمضي Lalفي الإشارة، في سياق العولمة، إلى أنه «لا يوجد شيء أكثر عالمية بشكل مذهل من الأطر الرسمية للمعرفة»، المرتبطة كما هي بمصالح التوسع الاستعماري والأنظمة الاقتصادية الغربية للمعرفة (Lal, 2002, 122). إن فعل تجاوز حدود التخصص وإعادة ترتيب فئات الاقتصاد وعلم النفس والدين هو نشاط أخلاقي حيوي في إعادة التصور النقدي للحياة البشرية، لأنه وراءها نظام خفي لقيم المعرفة التي تشكل حياتنا بصمت.

إن قراءتي الخاصة لفئات المعرفة معنية بسياسة المعرفة التخصصية (الترتيب المؤسسي والاجتماعي للمعرفة). إذ تُستخدم جميع المعارف، المُعطاة أو المُنشأة، داخل النظام الاجتماعي لصالح النظام الاجتماعي المهيمن، وأطر التفكير تعكس هذه الهيمنة. وكما أن اللاهوت هو «ملك العلوم» في عصر سلطة الكنيسة في العصور الوسطى، فإن العلوم الفيزيائية والإنسانية تهيمن في العصر الحديث لسلطة الدولة الصناعية، والآن يهيمن اقتصاد المعرفة العالمي في عصر الشركات الاقتصادية والقوة

التكنولوجية. وعلى الرغم من أنه لا ينبغي النظر إلى هذا على أنه تطور تطوري، ولكن بالأحرى كنمط متحول ومتداخل من الأشكال المعقدة للتعايش المؤسسي ومستويات الهيمنة الاجتماعية في كل مرحلة من مراحل المعرفة هذه، حيث يتم تجميع الموضوعات بطرق مختلفة، وفي تلك المناطق الأكثر عرضة للتكهنات الأنطولوجية، مثل العلوم «الإنسانية»، تصبح نمذجة الذات معرضة لنظام جديد من المعرفة.

تستند طبيعة الإنسان إلى مجموعة مسبقة من القيم والمقدمات الفلسفية التي تستند إلى الأشكال التخصصية المختلفة للاقتصاد وعلم النفس والدين، والتي غالباً ما تكون مخفية في إيجابية الخطاب. وفي أنظمة تاريخية مختلفة، تتشكل المعرفة من خلال مجموعة مختلفة من القيم الأخلاقية المخبأة في افتراضات المعتقد اللاهوتي، والتبرير التجريبي، وقيمة الكفاءة الحالية. وتعمل الأرضية الفلسفية على تغيير بيانات القيمة. ومن خلال التركيز على المعرفة التخصصية، أسعى لمقاومة الجوهرية الخالصة والنماذج البنائية البسيطة، لأن موضوع الدراسة في العلوم الإنسانية (كما أضع إطاراً لمواضيع اهتمامي الثلاثة) عالق بين ديناميكيات المعرفة هذه. وفي الفراغ بين هذه التخصصات، تحدد القوة الاجتماعية للنظام التمثيلي المعطى والمبني.

تعمل الضوابط وفقاً للقواعد والتصنيفات التي تجعل الخطاب ممكناً (Foucault, 1970)، ولكن من خلال إظهار كيف تنهار الضوابط مع بعضها البعض، يمكننا البدء في فتح المعرفة على نقاط ضعفها، إلى حدودها واستغلالها. وهنا أوافق (Foucault, 1966, 348) في التعرف على «عدم الاستقرار الجوهري» للعلوم الإنسانية، «هشاشتها، وعدم يقينها كعلوم، والتماهي الخطير بالفلسفة، واعتمادها السيء على مجالات

المعرفة الأخرى، الشخصية الثانوية والمشتقة، وكذلك ادعائها للعالمية»، تتشكل كما هي داخل «تعقيد التطابق الابستيمي» التي تشكلها كمعرفة. ومع ذلك، فإن قراءتي للعلوم الإنسانية لا تقتصر على مخطط (Foucault, 1966) لثلاثة أسباب: أولاً، الموقع التاريخي لعمله لا يقرأ شروط اقتصاد المعرفة الجديد، وثانياً، لا أقصر قراءتي للاقتصاد وعلم النفس والدين على نموذجه في اللغة والحياة والإنتاج (Foucault, 1966, 347)، وثالثاً، أنا لا أقبل أطروحته عن «تراجع الرياضيات» (علم الترتيب القابل للحساب)، لكنني أرى إعادة تكوين «الرياضيات» داخل النظام الثنائي وتدقيق منطق التكنولوجيا العالمية والمالية. ومع ذلك، فإن Foucault محق في رؤية المعرفة بالعلوم الإنسانية على أنها تشكلت بشكل غير مستقر داخل الأبعاد الثلاثة للعلوم الرياضية والفيزيائية، ومجال تطبيق، وتأمل فلسفي. هناك جاذبية طموحة للبعد الأول، بناء مفاهيمي في البعد الثاني، وأمل وجودي في البعد الثالث. ومع ذلك، من خلال العمل في هذا السياق، سأضع تركيزاً أكثر تحديداً وأخذ في الاعتبار ظهور وتطور علم نفس الدين وفقاً لأخلاقيات المعرفة التي تتكون من ثلاثة عوامل ذات صلة[1]: اقتصاد المعرفة (الرياضيات الشبكية)، وثنائية الفردي والاجتماعي (مجال التطبيق)، والقيم المسبقة المخفية (تأمل فلسفي). بدأت أشكال المعرفة هذه في القرن التاسع عشر، وتحولت في اقتصاد المعرفة، وهي توفر الأساس لإعادة التفكير في المعرفة التخصصية، خاصة في مجالات المعرفة التي لا تشكك أبداً في الفئات التي يفكر فيها.

المعرفة التخصصية هي نوع مميز من التصنيف المرتبط بالمؤسسات

---

(1) أنا لا أقبل ابستيمية Foucault في هذه المرحلة، لكنني أحاول رسم خريطة لنظام سلطة مؤسسياً يؤطر المعرفة التخصصية.

الاجتماعيـة والقوة الاقتصادية التي تأمر تلك المعرفة. تتشـكل الأشـكال الحديثـة للمعرفة من خلال المنفعـة الاقتصادية للتشـكيلات التخصصية في القـرن التاسـع عشر تحت قـوى التحضر الجماعي، ولكـن، كما أشرت، فـإن اقتصاد المعرفة الجديد يحل محل هذه الأبراج القديمة بطرق لم نقدرها بالكامـل بعـد. يعتقـد (3-342 ,1966) Foucault أن الأنثروبولوجيـة (مسـألة الإنسـان) «تحكم وتسـيطر على مسـار الفكر الفلسـفي من كانط حتى يومنا هذا»، لكنه كان يعتقد أن هذا «يتفكك أمام أعيننا»، وأن أولئك الذين استمر في التفكير بهذه الطريقة لا يمكن إلا أن يُستقبلوا «بضحكة فلسـفية». لكن وراء ما يسمى بالضحكة «الفراغية» والصامتة خلق نظام جديـد لم يسـتطع Foucault رؤيته بعد، ولادة الرياضيـات الجديدة. وما يجعلـه جديـداً من وصـف Foucault للمعرفة في القرن السـابع عشر هو ترتيب التكنولوجيا والعولمة في اقتصاد المعرفة.

أسـمي الترتيـب الحالي للمعرفـة ترتيـب الرياضيـات المترابطة، لأن عمليـة المنطـق الحسـابي تُطبق عـلى جميـع مسـتويات الفكـر والممارسـة في اقتصاد عصر المعلومات. وهذا أكثر من مجرد شـبكات إلكترونية، توسـع مدى الجهاز ونشر المعرفة، بل هي بالأحرى سيطرة على موضوع الدراسة وموضـوع المعرفـة لاحتوائها الاقتصـادي. لم نعد «نفكـر» في الرياضيات المتصلـة بالشـبكات، ولكن بـدلاً من ذلك نكـرر أنظمة المعرفـة المترابطة مـن أجل التحكم. يعيد القياس تأكيد نفسـه من خلال زيـادة التطبيقات التكنولوجيـة حيـث يتم تعليـق لغة الحقيقـة في العلوم الإنسـانية والفكر النقدي في شـبكات الرياضيات لتحقيـق المنفعة الاقتصادية. المقلق هو أن المعرفـة الآن لم تعد داخلة في موضوع «الإنسـان»، ولكـن تم تجسـيدها في الإزالـة الظاهرة لـ «الإنسـان» و «التجربة» من خلال تحديد مكان المعرفة والقيمة في حساب الفاعلية والدليل (Drucker, 1993, 42). وتمت إزالة

عـدم فاعلية «الإنسـان» من خـلال «التفـوق الإقليمي» للمنطـق الثنائي وتكنولوجية التمويل (Scholte, 2000).

في هذه العملية فقدت المعرفة نوعيتها الدينامية غير المعرفية في السـعي المـرضي لمعرفة بيئة المعرفة والتحكم فيها من أجـل الكفاءة. وبهذا المعنى، فـإن الضوابط تثبـت موضوع المعرفة لاسـتخدامها واسـتغلالها. ويمكن للشـبكات، بالطبع، أن تكون ديناميـة، ولكن عند افتراضها وفقاً للمنطق الحسـابي، فإنها تصبح آليات للنسـخ واللصق بدلاً مـن القراءة والتفكير. فتفقـد قيمـة الفكر في عملية النقل المتحكم فيـه. وفي افتراض الرياضيات الجديـدة، لا أرغـب في دعـم فكـرة Foucault غـير النقديـة عـن البنـى الابستيمية للمعرفة، لكنني أرغب في التعرف على طبيعة المنطق الحسابي في عصرنا من حيث لغة Foucault لتصنيف العلوم الإنسـانية، التي تقدمت بفعل سـلطات مؤسسية محددة. العلوم الإنسـانية للاقتصاد وعلم النفس والدين هي موضوعات ترتكز على ضعف التكهنات الفلسـفية المخبأة في ما لم يقال في كل زمن ونظام الهيمنة.

يعتمـد تعريض الأشـخاص لأوامـر مختلفة مـن الرياضيـات المتصلة بالشبكات على الاقتصاد باعتباره «علم سيبراني»، كما يُظهر تحليل البحث الـذي أجـراه Philip Mirowski (2002)، إذ خلـق موقـف حيث يخلق «الاقتصـاد الحسـابي» معايير أخرى لإعادة تخيل العلوم الإنسـانية. و«مع زيـادة الاعتماد عـلى الكمبيوتر للقيام بجميع أنواع الأنشـطة الاقتصادية، فقد ارتد وسـيعود مرة أخرى إلى المعنى والمرجع للمصطلح» الاقتصادي «أيضـاً» (Mirowski, 2002, 520). سـيظهر تحـول الاقتصاد في اقتصاد المعرفـة لاحقاً، ولكن هذا أيضـاً، كما يقر Mirowski (2002: 277–9)، يـؤدي إلى وضع حيث النهج العلمـي الحديث للإحصاء والعلوم المعرفية

يقود إلى إنشاء أنظمة جديدة معقدة حيث لا يوجد فصل نظيف بين علم النفس والاقتصاد. هذا الجسر المعاصر للموضوعات في الرياضيات المتشابكة سيظهر بمزيد من التفصيل في الفصل الخامس، لكنه يعيدنا أيضاً إلى تكوين هذه الموضوعات وحدودها القابلة للاختراق. إذا أردنا أن نؤسس بعض الفهم النقدي لما ينطوي عليه إنشاء مشروع «العلم نفس الدين»، فنحن بحاجة أولاً إلى تحديد الطبيعة التكوينية الضعيفة لتلك الأشكال المتداخلة من التخصصات التاريخية التي تختزل اليوم كل المعرفة إلى منطق الرياضيات المترابطة، لكنها بدأت كوحدات صناعية للمعرفة في القرن التاسع عشر.

أريد في هذا الفصل استكشاف عدد من طرق التفكير المختلفة حول الاقتصاد وعلم النفس كممارسة نظرية أولية في تأطيري لعلم نفس الدين من حيث الأخلاقيات النقدية للمعرفة. وسأحاول أولاً أن أتحدث عن مشكلة هيمنة الاقتصاد في قراءة المعرفة المعاصرة، ثم أستكشف اهتمامات المؤرخين النقديين من الحقول المعنية لإظهار حدود الفكر التخصصي. وهذا يستلزم إظهار الأساس غير الاقتصادي للاقتصاد والأسس الاجتماعية للمعرفة النفسية. وبناءً على فكرة التسرب التاريخي بين تخصصات العلوم الإنسانية، سأحدد بعد ذلك خيوط التفكير هذه ضمن فكرة «اقتصاد المعرفة» لإظهار كيفية إعادة تكوين المعرفة في القرن التاسع عشر وفقاً لامتداد جذري للفردانية والرياضيات. ما هو على المحك هو السؤال ذاته حول من نكون وماذا قد نصبح، وتحديد الروابط بين فئات المؤسسات الاقتصادية والعلوم الإنسانية سيكون أمراً حيوياً في هذه المهمة. وسوف ينعكس هذا الفصل على بعض الاتجاهات التاريخية العريضة، والتي سأفصلها في قراءات نصية مختلفة في الفصل التالي. وعلى الأقل إثارة مشاكل نظرية. ولا يمكن أن تكون محاولاتي هنا سوى رسم

خرائط أولية للتضاريس الخفية للمعرفة في محاولة لإنهاء البراءة السياسية لأحد مجالات البحث، لكن فهم الآثار السياسية الأوسع يتطلب تعاوناً أكبر من المفكرين النقديين الذين يمكنهم الوصول إلى ما هو أبعد من عزلتهم الفكرية والمهنية.

نظام الاقتصاد والاختزال

في قراءة معلوماتية للاقتصاد في مرحلة ما بعد البنيوية، يلاحظ Nick Mansfield (2003: 132)، كيف أن الاقتصاد هو «آخر سردية كبيرة متبقية»، ويشير إلى استخدام مصطلح «الاقتصاد» من قبل كتاب مثل Foucault وDerrida وLyotard، وليس أقلها تذكر دعوة Foucault لـ «اقتصاد جديد للأجساد والملذات» (Foucault, 1976, 159). ويشير إلى النقطة المهمة التي مفادها أن استخدام مصطلح «الاقتصاد» يوضح كيف أن ما بعد البنيوية هي «قطعة أثرية ثقافية مهمة في حد ذاتها»، وهي تمثل «الاقتصاد الأوسع في نفس الوقت الذي تحاول فيه وصفه» (Mansfield, 2003, 134; Peters, 2001, 1–23). هذا لا يعني، كما يوضح Mansfield، أن استخدام مفهوم الاقتصاد لا يمكن أن يكون أيضاً استجواباً مشروعاً للنظام الاقتصادي، لا سيما في الاستخدام المجازي للمصطلح، لكن استمرار المصطلح يعكس هيمنة ثقافية لهذه اللغة.

ومع ذلك، من المهم أن ندرك أن إبراز الاقتصاد ليس تحولاً إلى الاختزالية الاقتصادية، وإعطاء الأولوية للاقتصاد باعتباره السجل المركزي للقيمة. المعرفة دائماً أكبر من الاقتصاد، لكن الاقتصاد - لا سيما في النظام الحالي للقوة - هو الذي يحدد وسائل تمثيل المعرفة وبالتالي قواعد قراءة منطقها. ويتطلب استخدام علم الاقتصاد في مدى من الخطابات،

كنظام استعاري أو مادي، فهماً أعمق للقيم والاهتمامات المتضمنة في انتشارها. والأهم من ذلك أن سيطرة المؤسسات الاقتصادية تشوه اللغة من خلال تقليص أطر ما يشكل المجال الاقتصادي.

تكمن المشكلة المركزية في أن المجال الأكاديمي الحديث للاقتصاد يعمل دون فهم موضوعه الخاص، فهو يعمل مثل علم النفس غير مدرك لتكوينه الضعيف وقيمه الفلسفية المخفية، كما يشير الاقتباس من Robert Heilbroner في بداية هذا الفصل. ومع ذلك، فإن مخاطر الاختزال الاقتصادي لا تقل حضوراً من خلال تقدير استخدامها المجازي أو السياقي. ويتحدى Pierre Bourdieu، على سبيل المثال، «الاقتصادانية» كشكل من أشكال المركزية العرقية (أي تطبيق الفئات والمفاهيم التي لا تظهر أي أشكال أخرى من الاهتمام والقيمة غير الموجودة في الرأسمالية). وكما يقول Bourdieu في كتابه منطق الممارسة: «لا تعترف الاقتصادانية بأي شكل آخر من أشكال الفائدة غير تلك التي أنتجتها الرأسمالية، من خلال نوع من العملية الحقيقية للتجريد، من خلال إقامة عالم من العلاقات بين الإنسان والإنسان قائم، كما يقول ماركس، على الدفع النقدي القاسي، وبشكل عام عن طريق تفضيل إنشاء مجالات مستقلة نسبياً، قادرة على تأسيس البديهيات الخاصة بها (من خلال الحشو الأساسي، الأعمال في الأعمال، والتي يقوم عليها الاقتصاد). لذلك لا يمكنها أن تجد مكاناً في تحليلاتها، ناهيك عن حساباتها، لأي شكل من أشكال الفائدة غير الاقتصادية» (Bourdieu, [1980] 1990, 113).

تخصص الاقتصادانية منطقة، مثل علم النفس، للحساب (القياس) بدلاً من تقدير «التمثيل الاجتماعي للإنتاج والتبادل» (Bourdieu,

Bourdieu 1990, 113)[1] [1980]. ورداً على «الاقتصادانية»، طور Bourdieu فكرة رأس المال الرمزي، إلى جانب رأس المال الديني، كشكل من أشكال الائتمان وأهمية الطقوس. فوفقاً له، رأس المال الاقتصادي والرمزي «متشابكان بشكل لا ينفصم»، كما يمكن رؤيته في طريقة عرض تراكم رأس المال لـ«الشرف والهيبة» (Bourdieu, [1980] 1990, 118-19). كما فحص Scott Lash العلاقة بين ما يسمى بالاقتصاد المادي «الحقيقي» («الحقيقي» فقط حتى الآن حيث تم تمييز فكرنا في أواخر القرن التاسع عشر) والاقتصاد الثقافي، عند Bourdieu، إذ جادلا، تبعاً لـ Piore & Sabel في كتابهما «الفجوة الصناعية الثانية» (1984)، أن ما بعد الفوردي (الإنتاج والاستهلاك الضخم) يتميز بـ «التخصص المرن»، الإنتاج المرن والاستهلاك المتخصص كاستجابة للأسواق المتخصصة. هذا يعني أن العرض والطلب يتقلبان في سوق دائم التغير بسبب العلامة التجارية الجديدة للمنتجات والاستهلاك المتغير بسبب تسويق الأجهزة (أي الثقافة). كما يشير Lash: «الاقتصاد المادي مدفوع بشكل متزايد بالاقتصاد الثقافي في مجال الاستهلاك» (Lash, 1993, 206). هذا الجمع بين الأشكال المختلفة للاقتصاد أمر رائع لأنه يعني، بحسب Lash، أن «المجال الاقتصادي يتحول بشكل متزايد ليشبه المجال الثقافي» (Lash, 1993, 207). هذه لحظة غير عادية في الرأسمالية الغربية وهي لحظة تسمح لنا بإيجاد خط الصدع في «الاقتصاد» الحديث وفتح مساحة للممارسة الثقافية، وكذلك النفسية والدينية. كما يؤكد Lash: «النقطة الحاسمة هي أنه في حين كان إنتاج الثقافة في السابق محاصراً في منطق تسليع قطاع

---

(1) يمكن رؤية هذا النوع من المعرفة في أساس علوم الاقتصاد وعلم النفس والدين كما تطورت في أواخر القرن التاسع عشر. وفي دراسة الدين، تم استكشاف هذا بشكل مفيد بواسطة Kippenberg (2002).

التصنيع، فإن المستويات المتزايدة من الابتكار اللازمة للتراكم ما بعد الفوردي في التصنيع نفسه يستلزم أن يتبع منطق التصميم المكثف لقطاع الثقافة (Lash, 1993, 207).

إن إنقاذ «الاقتصاد» من محنة الاقتصاد الحديث يعني أنه يمكننا محاولة إعادة علم الاقتصاد إلى الذات البشرية. وهذا يعني أيضاً أننا لم نعد مدفوعين ببساطة بالحتمية الاقتصادية - كما قد توحي إحدى قراءات ماركس - بل بالأحرى، كما يقترح Lash، بالوكالة الثقافية (Lash, 1993, 208). فبصفتنا وكلاء ثقافيين، مع إمكانية تخيلية، يمكننا التأثير على الرمزية الثقافية وبالتالي تغيير الظروف المادية، الطريقة التي نفكر بها تؤثر على أنواع التبادلات الممكنة في العالم. ما أريد أن أؤسسه هنا هو العملية متعددة الطبقات للاقتصاد باعتبارها متشابكة مع علم النفس وعلم النفس المتشابك مع أشكال الاقتصاد. العقدة الناتجة هي تلك التي لا يستطيع علماء الدين تجاهلها في كل ما تكشفه عن الأسس الأخلاقية لمعرفتنا وعدم معرفتنا.

علم الاقتصاد وعلم النفس

بحساسية نادرة للغة Smith، يُظهر Samuel Fleischacker (2004: 32)، في قراءته لثروة الأمم، كيف يظل تفكير Smith أكثر من مجرد «خيال لحل المشكلات» وأن نموذجه للطبيعة البشرية أكثر انفتاحاً مما يفترضه المعلقون اللاحقون. فـ Smith، وفق Fleischacker (2004: 62)، «لا يشارك التحيز تجاه التفضيلات المعلنة لورثته المعاصرين في الاقتصاد. تتضمن الطبيعة البشرية دائماً ما يطمح إليه الناس، بالنسبة إلى Smith؛ ولا تختزل أبداً إلى الرغبات التي لديهم فقط». عند التعرف على التوتر بين التجريبي والمعياري في عمل Smith عن الطبيعة البشرية، نرى كيف يتم فقدان بناء نظرية الطبيعة البشرية، أو علم النفس بسهولة في «علم»

الاقتصاد. يحمل الاقتصاد دائماً نموذجاً للطبيعة البشرية، لكن الرغبة في السلطة التجريبية تُسكِت الخيال الفلسفي.

وبالمثل، بين Karl Marx الأرضية الأنثروبولوجية للاقتصاد في تعليق في «المخطوطة الاقتصادية والفلسفية» (1844)، عندما صرح بأن «تاريخ الصناعة» لم يدرك علاقته بـ«طبيعة الإنسان» (Marx 1967). وحقيقة أن الفكر والسلوك البشريين يحددان النشاط الاقتصادي ليست جديدة في نظرية توقع السوق للسلوك البشري، ولكن ربما ما لم يتم تقديره هو كيف تؤثر نماذج «الإنسان» على النظرية الاقتصادية، والعكس صحيح، لأسباب ليس أقلها أنها تعيد الاقتصاديات الكلاسيكية الجديدة (حساب رياضي للمتغيرات) إلى المقدمات الفلسفية غير المؤكدة التي يريد منطقها الحسابي تثبيتها. ويتم الترحيب بالأشكال الحديثة لعلم النفس التي تقدم حساباً رياضياً للإدراك والسلوك البشريين ضمن هذه المضاربات الاقتصادية الكلاسيكية الجديدة، لأنها تعمل على نفس أيديولوجية الطبيعة البشرية. بهذه الطريقة، يسعى Robert Lane، بتقدير الاحتياجات البشرية في العودة إلى سؤال Smith عن السعادة من خلال فكرة الإدراك المعقد، إلى «اكتشاف كيف تحكم المبادئ النفسية والاجتماعية تفكير وشعور وسلوك المشاركين في اقتصاد السوق» (Lane, 1991, 4, cf. 116ff). يحاول Lane ربط الأنماط المعرفية والاقتصادية من خلال إظهار أنه ليس العمل والثروة فقط هما اللذان يساهمان في تغيير الإدراك، ولكن أيضاً كيف يمكن للأسواق تحديد احترام الذات والحرية والتحكم الشخصي: «يسهم السوق بطرقه في كل من السعادة والتنمية البشرية، بشكل أساسي من خلال تأثير الثراء الذي يوفر الموارد المادية التي يعتمد عليها التعليم والترفيه والتنمية الأخلاقية. ومن خلال التخفيف من حدة الفقر، يتخذ السوق خطوة كبيرة إلى الأمام سواء في المساهمة في التنمية المعرفية أو في

إبراز مجموعة متنوعة من القيم غير المادية، أو كما يقول Inglehart، قيم «ما بعد المادية» (Lane, 1991, 610). وبغض النظر عن البناء الإشكالي لقيم «الإدراك» و «السوق» في عمل Lane، فإن ما يمكننا رؤيته هو كيف تعمل الانعكاسات حول الاقتصاد السياسي والأسواق وفقاً لسلسلة من النماذج الفلسفية للطبيعة البشرية. ويمكن ملاحظة ذلك أيضاً في استخدام البشر - وعواطفهم - للسوق.

في عمل (1983) Arlie Hochschild المضيء «القلب المدار: تسويق الشعور البشري»، على سبيل المثال، تقدم مناقشة اجتماعية لضيافة ومضيفات طيران دلتا. ووفقاً لـ Hoschild، فإن مضيفة الخطوط الجوية مطلوبة لإدارة مشاعرها لأسباب تجارية، حيث يصبح التمثيل السطحي والعميق مورداً (1983, 55). بحيث تصبح العبارات: «هل هناك أي شيء آخر يا سيدتي؟»، «أتمنى لك رحلة سعيدة»، والابتسامة الإجبارية جزءً من تخصيص الموارد[1]. كما أشارت Hoschild، متابعة لتقييم ماركس لأداة العمل، أن مضيفات الطيران والعاملون في صناعة الخدمات يقدمون «العمل العاطفي». وتُعرّف العمل العاطفي بأنه «إدارة الشعور لخلق مظهر يمكن ملاحظته للوجه والجسم؛ يُباع العمل العاطفي مقابل أجر، وبالتالي يكون له قيمة تبادلية»[2] (Hoschchild 1983: 7fn).

---

(1) قد نلاحظ القصة الشائعة أنه عندما سُئلت مضيفة جوية لماذا لم تبتسم لرجل أعمال في الدرجة الأولى، أجابت: «هل يمكنك أن تبتسم من أجلي؟»، ابتسم رجل الأعمال بإخلاص، ثم قالت: «الآن احتفظ بهذا لمدة 24 ساعة، لهذا أنا لا أبتسم!». هناك أيضاً بُعد جنساني مهم لهذا السيناريو للأجساد واقتصاد العاطفة والمتعة الاجتماعية.

(2) يشكك (2001 [1998]) Barbalet في تحليل Hoschschild، لأنه فشل في مراعاة أنواع العمل الأخرى، والتي قد يكون لها نتائج عاطفية سلبية كعنصر تحكم في الدراسة. كما توضح Amy Wharton، لا توجد طريقة لمعرفة ما إذا كان العاملون

قد لا تكون فئة» العمل العاطفي «فئة ثابتة لانتقاد الرأسمالية، لكنها تفتح القضية المعقدة من الناحية المفاهيمية لعلم النفس والسوق[1]. وقد أدرك Laneفي فحصه المعرفي للسوق والعاطفة، عندما قال: «سلوك السوق مشبع بالعواطف. السوق الاستهلاكية تثير وتقيد العواطف من خلال عمليات الميزانية؛ تؤثر قيود سوق العمل من خلال معايير الأداء وتثير من خلال الرغبة في الإنجاز والمكافأة الذاتية أو مطالب التميز بالذات» (1991:77).

تكشف فكرة العاطفة مرة أخرى كيف تتفاعل نماذج الطبيعة البشرية وعلم النفس في تكوين الاقتصاد السياسي، سواء في نماذج الدافع

العاطفيون أكثر عرضة للمعاناة من الإرهاق العاطفي من أي شخص آخر، والذي يبدو أكثر ارتباطاً بالاستقلالية الوظيفية والمشاركة الوظيفية أكثر من أي شيء آخر. لكن Barbalet تشكك أيضاً في Hocshchild من خلال سؤاله عما إذا كانت العاطفة يمكن أن تكون «منتجة» على هذا النحو، لأن الموقف الذي يوجه المشاعر يعير المشاعر. يميز Barbalet هنا بين الشيء والفاعلية، مما يعني أن الناس «الديهم مشاعر تجاه مشاعرهم». لدينا مشاعر حول المشاعر التي يُطلب منا إنتاجها، والتي بدورها تزيح المشاعر بالنسبة إلى Barbalet كمنتج. كما يقول Barbalet: «المشاعر نفسها ليست أشياء منتهية أبداً، ولكنها دائماً قيد المعالجة». كما يتابع: «يحتفظون بجودة ما قبل التسليع لأنهم يستمرون في امتلاكهم من قبل أولئك الذين لديهم الضمير أو الشرف أو الابتسامة السارة» (Barbalet. [1998] 2001, 179-82).

(1) يلتقط Simon Williams (2001) أيضاً هذا السؤال في دراسته «الانفعال والنظرية الاجتماعية» عندما يلاحظ: «السلع تغريث بعدة طرق، بما في ذلك جاذبيتها الجمالية وصفاتها الحسية ومكانتها ومكانتها. والقيمة والأوهام التي يشبعها المستهلكون والمعلنون على حد سواء: دينامية تعزز بعضها البعض» (Williams, 2001, 113). شهدت المناقشة المعاصرة للانفعال مشاركة إبداعية مع الجوانب الأوسع لعلم الاجتماع والسياسة، انظر Harré & Parrott (1996) وBarbalet (2002) وAhmed (2004).

الاقتصادي (Smith) أو السوق العاطفي (Lane)، ولكن بينما يعمل علماء النفس بسعادة في تشكيل العقول وتسويق القيم الفلسفية للمعرفة التي لا يتم التشكيك فيها، يمكن رؤية الرغبة في حساب الشعور البشري بالعودة إلى جذور الاقتصاد الكلاسيكي الجديد، من 1870 إلى 1914، وفترة التشكيلات التخصصية الصناعية.

من بين النصوص التي يراها المؤرخون تشير إلى التحول من الاقتصاد السياسي إلى الاقتصاد والنص الذي يؤسس جزءً من أرضية التفكير الكلاسيكي الجديد - في التقليد البريطاني على الأقل - كتاب William Stanley Jevons «نظرية الاقتصاد السياسي» ([1871] 1970). نقل هذا العمل تقليد Benthamite الخاص بنص حساب التفاضل والتكامل إلى مستوى جديد من الرياضيات وأثر على «مبادئ الاقتصاد الكلاسيكي» لـ Alfred Marhsall، الذي ظهر في نفس العام الذي ظهر فيه كتاب James «مبادئ علم النفس» عام 1890؛ ليكشف الخريطة التجريبية الجديدة لتشكيلات التخصص في أواخر القرن التاسع عشر. وفي عالم الاقتصاد، وضع Jevons نظرية عن اللذة والألم، وقدم نظرية المنفعة والتبادل التي تجذر المتعة في الاستهلاك. وما يلفت النظر في النص لأغراضنا هو كيف يبني الاقتصاد كعلم رياضي وكيف يخفي داخله طموحاً لحساب المتعة والألم البشريين. يجادل بأن صنع علم الاقتصاد هو بالضبط في قلب حسابيته، وهو ما يدافع عنه في مقدمته بمحاولة القول بأن هذا النهج كان ضرورياً من Smith فصاعداً. ويذكر في مقدمته أن «المعالجة الرياضية للاقتصاد تتماشى مع العلم نفسه» (Jevons, [1871] 1970, 66). فيما بعد تصبح الأرضية أكثر وضوحاً: «نظريتي في الاقتصاد، مع ذلك، ذات طابع رياضي بحت» (Jevons, [1871] 1970, 78). وهكذا فإن مشاعر اللذة والألم البشرية تختزل إلى

الرياضيات. في بداية عمله، واجهنا بوضوح أيضاً البيان الاقتصادي الرياضي - الذي يخفي الأرضية الفلسفية - عندما صرح «برأيه الجديد» بأن «القيمة تعتمد كلياً على المنفعة» (Jevons, [1871] 1970, 77). تمتد هذه الجوانب في توسع الاقتصاد الكلاسيكي الجديد عندما يصبح السوق غير منظم ومعولم في السياق الليبرالي الجديد في الثمانينيات، ولكن هنا تتضح جذور الحسابات الاقتصادية للحياة البشرية، حتى لو كان Jevons في عام 1871 كان لديه بعض التحفظ الأولي: «أتردد في القول إن الرجال سيكون لديهم في أي وقت وسائل القياس المباشر لمشاعر قلب الإنسان. يصعب حتى تصور وحدة المتعة أو الألم؛ لكن هذا هو مقدار هذه المشاعر التي تدفعنا باستمرار إلى الشراء والبيع والاقتراض والإقراض والعمل والراحة والإنتاج والاستهلاك؛ ومن الآثار الكمية للمشاعر علينا تقدير مقاديرها المقارنة في غياب الإحصائيات الكاملة، لن يكون العلم أقل رياضية، على الرغم من أنه سيكون أقل فائدة بكثير مما لو كان دقيقاً نسبياً. النظرية الصحيحة هي الخطوة الأولى نحو التحسين، من خلال إظهار ما نحتاجه وما يمكننا تحقيقه» (Jevons, [1871] 1970, 83).

من شأن الموجات المتتالية من النظرية الاقتصادية أن تزيل تردد Jevons، لأنه حتى لو كانت حسابات العاطفة البشرية مستحيلة، فإن جهاز المعرفة الاقتصادية سوف يستنبط علم النفس لتقديم نموذج لكونك إنساناً من شأنه أن يحافظ على التفاضل والتكامل. يمكن العثور على الوحدات المطلوبة للعقل البشري في نمذجة العقل على نفس التكنولوجية التي ستنقل الاقتصاد الجديد إلى القرن الحادي والعشرين. إذا قاومت الطبيعة البشرية الاقتصاد، فالحل السهل هو تشكيل البشر في إطار الآلات الحسابية من خلال منطق مقنن. يصبح الإنسان مستقراً في المنطق المطلوب للقياس، ويفرضه التطبيق العملي الكلي. يجد علم النفس

والاقتصاد تحالفات مفيدة في هذه المرحلة من الاستقرار. إن التحولات والقيم الفلسفية ستخفيها فائدة الأفكار في النظام الاجتماعي للحياة المؤسسية. كان جيفونز (119 ,1970 [1871]) Jevons هو نفسه يحول بالفعل حساب التفاضل والتكامل عن طريق تحويل الشعور إلى الشدة: «الآن، يبدو أن البعد الوحيد الذي يخص الشعور هو الشدة، ويجب أن تكون هذه الكثافة مستقلة عن الوقت وكمية السلعة التي يتمتع بها. يجب أن تعني شدة الشعور، إذن، الحالة الآنية التي تنتجها كمية أولية أو متناهية الصغر من السلع المستهلكة».

تحمل عبارة «يبدو أن» الكثير في هذا البيان وستصبح قريباً «حقيقة» بدون مزيد من المناقشة، مثل النقاط العمياء الفلسفية داخل التفكير التجريبي في كل من الاقتصاد وعلم النفس؛ تلك التحولات الطفيفة حيث تصبح القيم حقائق عن طريق طمس المنطق خارج الطلب (ما يمكن أن تطلق عليه «قفزة جيفون الفلسفية»). ومن ثم يصبح من السهل إجراء التحول التالي في إعادة تسمية الكيانات لإخفاء التحولات الفلسفية: «ومع ذلك، فإن شدة الشعور ليست سوى اسم آخر لدرجة المنفعة، والتي تمثل التأثير الإيجابي الناتج على الإطار البشري من خلال استهلاك سلعة، أي بكمية أولية أو متناهية الصغر من السلع».

يواصل Jevons تكرار عبارات مثل «يجب أن يكون» وفي النهاية يبني نموذجاً رياضياً للمنفعة والسعادة البشرية، حتى عندما يلاحظ أن صعوبة علم الاقتصاد هي «تصور شروط المنفعة بشكل واضح وكامل» (Jevons, [1871] 1970, 122). على الرغم من أن الاقتصاديين سيعبرون عن مخاوفهم ويترددون، فإن قوة الدافع الاقتصادي تطمح إلى التحكم في الواقع وإدراكه من خلال المعادلة وحساب التفاضل والتكامل

وتتجاهل القوة المطلقة للممارسة المؤسسية أي تسربات فلسفية وتاريخية (Mokyr, 2005, 228). كان Jevons، بالطبع، جزءً من مجموعة أوسع من التحولات المعرفية في مدرسة الاقتصاد الكلاسيكية الجديدة.

يأتي قدر كبير من التأثير الأوسع من تقاليد المدرسة النمساوية، مع Carl Menger (1840–1921)، الذي نشر في نفس العام الذي صدر فيه كتاب Jevons، «مبادئ الاقتصاد». هنا يحدد Menger ([1871] 1950, 108) أساس علم الاقتصاد في احتياجات الإنسان: وسيلة إشباعها، هي نفسها النقطة التي تبدأ فيها الحياة الاقتصادية البشرية وتنتهي. ومع ذلك، فقد أدرك أيضاً، عن غير قصد إلى حد ما، أنها مرتبطة سببياً بـ «المعرفة البشرية» حول هذه الاحتياجات وإشباعها (Menger, 1950, 52 [1871]). لم يكن هناك سؤال فلسفي حول طبيعة الإنسان في نصه، والذي نقل علم الاقتصاد إلى مسائل السعر والمنفعة (على عكس العمل عند Marx). وفي عمله الأخير عام 1883 بعنوان «تحقيقات في منهج العلوم الاجتماعية»، تبنى الفردانية المنهجية. والتي حسب Hayek (2004 [1976])، في مقدمته الخاصة للمبادئ، كانت «جدلية» متعمدة ضد المدرسة التاريخية (وجهة النظر الألمانية في القرن التاسع عشر القائلة بأن التاريخ لا النظريات الرياضية كانت أسس علم الاقتصاد). بالنسبة للفرد كوحدة أساسية للتحليل، في محاولته لتحديد «الأساسي» من «العرضي»، كانت خطوة أخرى تخفي الأساس الفلسفي لمعايير الاختيار والاختيار (Hodgson, 2001, 82).

دافعت المدرسة النمساوية للاقتصاد عن حرية الفرد، والتي تطورت في النظريات الاقتصادية لأمثال Friedrich Hayek (1899–1992)،

وهـي إحدى الأصوات التـي تقف وراء الليبرالية والسـوق الحرة[1]. حدد Hayek التحولات المهمة التي أعقبت الحرب ضد أيديولوجيات الجمعية، لكن امتدادات عمله سـتتجاوز مخاوفه بشـأن العدالة، ولم يكن بإمكانه أبداً تصـور المدى الكامل لكيفية أن تصبح الفردية نفسـها شـكلاً من الجمعية، كـما سـأفحصها في الفصل التـالي (انظر Hayek 1944). ومـع ذلك، هناك نمذجـة مهمة لكل من علـم النفس والاقتصاد ضمـن أيديولوجية جديدة للفرد من القرن التاسع عشر تقترن بمنطق حسابي. إن التحول الاقتصادي المعاصر إلى الامتداد النيوليبرالي لرياضيات الاقتصاد سيتبنى تضييقاً محدداً للنفسية بنفس المصطلحات. ونظراً لأن الجثة الميتة هي التي رسخت الطب بالنسبة لـ Foucault (1963)، فإن أشكال الفردانية الذرية ستكون بمثابة المرساة لرياضيات جديدة في العلوم الإنسانية. كانت مشكلة المعرفة هي أن ما كان يمكن قياسـه (التجريبي) أصبح العلامة الوحيدة للحقيقة، ولكن، بشـكل ملحوظ، ظهرت أصوات انتقادية لمقاومة هذه النماذج من الإنسـان في كلا المجالين.

يمكن رؤية أحد التحديات لافتراضات الاقتصاد الكلاسيكي الجديد في احتجاج مجموعة من طلاب الاقتصاد الفرنسـيين، الذين تشكلوا تحت عنـوان اقتصاديـات «ما بعـد التوحد» في عام 2000؛ وتطـوروا إلى حركة إصلاحيـة ومناقشـة لاحقة واسـعة النطـاق للتدريس في مجـال الاقتصاد (Fullbrook, 2003). بينـما، كما أوضح جيمس ديفاين James Devine (2003, 212-19)، توجـد صعوبـات في مقارنة حالـة عصبية بيولوجية بشريـة بالشـكل الاختـزالي للنمذجة الرياضيـة في الاقتصـاد، فهي تؤكد

(1) كما كتب Menger: «يجب على العلوم التاريخية أن تدرس وتصف الطبيعة الفردية والعلاقة الفردية للظواهر الاقتصادية» (Menger, [1883] (1996), 195).

كيف تتوافق النظرية الاقتصادية مع الخصائص البشرية، وحتى الظروف المزعجة. ورداً على «أزمة» ما بعد التوحد في الاقتصاد، توضح Sheila Dow (2003: 132) أنه يجب تقديم فحوصات الاقتصاد على أنها سلسلة من «الخلافات بدلاً من كونها هيئة فكرية متفق عليها». وتحدث أصوات تعددية أخرى في مجال الاقتصاد، مثل Deirdre McCloskey (2003: 125, 127; [1985] 1998)، بلاغة العلم و «تخيل» ما يشكل علماً في الاقتصاد، والذي تعتبره منفصلة عن «الاستفسار» بمعنى أوسع. وفي مقال جدلي لاحق، لم يكن McCloskey (2002: 41) ينتقد كثيراً القياس الكمي أو الرياضيات أو السوق الحرة أو حتى الجهل التاريخي والفلسفي للاقتصاد، بل الطبيعة المنفصلة للموضوع: «ينخرط علم الاقتصاد في أكثر إصداراته شهرة أكاديمية في نشاطين، النظريات النوعية والأهمية الإحصائية، والتي تبدو مثل التنظير والمراقبة، ولديها (على ما يبدو) نفس الرياضيات الصعبة والإحصاءات الصعبة التي سيكون لها التنظير الفعلي والمراقبة الفعلية. لكن أيا منهما ليس كما تدعي. إن النظريات النوعية ليست تنظيراً بمعنى أنه قد يكون له علاقة بالتحقيق مزدوج الفضيلة في العالم. وبنفس المعنى فإن الدلالة الإحصائية لا تُلاحظ. هذه هي الخطيئة المزدوجة والسرية [للاقتصاد]».

إن «تخيل» علم الاقتصاد هو ما يخفي قيمه التاريخية والفلسفية. هذه الجوانب بالتحديد هي التي تعيدنا إلى الأسئلة الأساسية لعلم النفس والاقتصاد أو - في إطارها الكلاسيكي والجنساني - «نماذج الإنسان» والاقتصاد السياسي. العودة إلى الماضي هي إحدى الاستراتيجيات لفضح التسربات الفلسفية وراء «تخيل» العلوم الإنسانية. يعيد الموضوع إلى السؤال المفتوح «الاستفسار» وليس إلى الافتراضات المغلقة للرياضيات. بل قد يعني اكتشاف الماضي في تصور أكثر تعقيداً لمثل هذا «العلم»؛ مع معادلة جذرية

جديدة للقيم الكامنة وراء الأشياء التجريبية وحدود المعرفة. للأسف، فإن العقول الضيقة والخائفة تغلق الفكر بالفعل على تعقيدها.

اقتصاديات الماضي

وفق (2–121 ,2004) Waterman، كان هناك «فصل مفاجئ» بين علم الاقتصاد واللاهوت المسيحي في القرن التاسع عشر في النضال من أجل تشكيل علم سياسي. فكر (1786–1863) Richard Whately في هذا الأمر قبل تولي منصب الرئاسة في الاقتصاد السياسي بجامعة أكسفورد عام 1831 وذكر في رسالة إلى صديق في عام 1829: «أن هناك نوعاً من الأزمة للعلم في هذا المكان، بحيث أن احتلاله من قبل إحدى مهنتي ومحطتي قد ينقذه بشكل دائم من السمعة. يبدو لي أن الحقيقة الدينية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً، خاصة في هذا الوقت، بالموضوع المعني. يبدو لي أنه قبل وقت طويل، يجب على الاقتصاديين السياسيين، من نوع أو آخر، أن يحكموا العالم؛ ... الآن يسعى المعادين للمسيحيين جاهدين للحصول على هذا العلم لأنفسهم، ونسجه مع مفاهيمهم الخاصة».

يكشف فصل اللاهوت عن خطاب الاقتصاد السياسي في القرن التاسع عشر عن التحول في «اقتصاد» المعرفة نفسه، بطريقة مشابهة لكيفية فصل الدين عن خطاب الروحانية في ظل الليبرالية الجديدة (Carrette & King 2005). اللافت في لحظة الانفصال هذه هو الطريقة التي يفصل بها علم الاقتصاد عن الاقتصاد «الإلهي» للانفعالات[1]. لقد رأينا بالفعل

---

(1) من المثير للاهتمام أن (1976) Hayek كان مهتمًا أيضاً بعلم النفس النظري، وعلى الرغم من عدم وجود أي روابط مباشرة مع نظرياته الاقتصادية، إلا أنه لا يزال هناك بعض الاستيعاب المشترك للبنى المعرفية في كلا الخطابين. انظر إينشتاين Ebenstein (2003, 147–52).

العلاقـة بين الانفعالات والاقتصـاد في نظرية Adam Smith للمشـاعر الأخلاقية، ولكن بدلاً من تكرار أطروحته، وقد سبق لي أن تطرقت إليه، أود استكشـاف أعمال المؤرخ الاقتصادي Albert Hirschman ودراسته «المشـاعر والمصالح: الحجج السياسية للرأسمالية قبل انتصارها [1977]) 1997). هـذه دراسـة رائعـة لفحصهـا في القرنين السـابع عـشر والثامن عـشر عن تبرير الرأسـمالية وتراكـم رأس المال. يوضـح Hirschman أنه من خلال التاريخ المسـيحي، بدءً من Augustine فصاعداً، وجدنا فكرة التحقـق مـن أو التغلـب على رذيلـة أو خطيئة من خلال أخرى في إنشـاء تسلسـل هرمـي للخطايـا (Hirschman, [1977] 1997, 10). وبهـذا المعنى، يجادل أنه في اقتصاديات القرنين السابع عشر والثامن عشر، والتي كانت تهتم بالحياة بأكملها، كانت الفكرة هي أن شـغفاً ما سـوف يسـخر الآخـر (Hirschman, [1977] 1997, 16). وجدنـا هذه الأفكار تمر من خـلال David Hume وفي «اليـد الخفيـة» لـ Adam Smith، العواطف التـي تتحكم في إحداهـا تنبع من الأخرى. كما كتـب Hume: «لا يوجد شـغف، بالتالي، قادر على التحكم في المودة المهتمة، ولكن المودة ذاتها، من خلال تغيير اتجاهها» (Hume quoted in Hirschman, [1977] 1997, 25).

وفـق Hirschman، بمجـرد وضع اسـتراتيجية معارضة شـغف ضد آخـر، بدأ يتطور التمييز بين المشـاعر «المروضة» والمشـاعر «الجامحة» التي تتطلب الترويـض (Hirschman, [1977] 1997, 31). الإجابة على هذا السـؤال، التي نشـأت رداً على اقـتراح Thomas Hobbes في «اليفيثيان» (1651) أن البشر كانوا أنانيون في الأسـاس، والتي – وفق Hirschman – أسسـت المفهومـين، أن «المصالـح» تتعارض مع «المشـاعر». كما يشـير Hirschman: «عندمـا اكتسـب مصطلـح مصلحة، بمعنـى الاهتمامات

والتطلعات والمزايا، انتشاراً في أوروبا الغربية خلال أواخر القرن السادس عشر، لم يكن معناها مقصوراً بأي حال من الأحوال على الجوانب المادية لرفاهية الشخص ...» (Hirschman, [1977] 1997, 32).

تضمنت الاهتمامات الضمير والشرف والصحة، بالإضافة إلى الثروة، لكنها ضيقت معناه إلى «زيادة الثروة» لـ Smith (Hirschman, [1977] 1997, 40). ثم يتم وضع الفوائد (جني الأموال) مقابل المشاعر الجسدية الأخرى (والتي تسبب بلا شك معضلة مثيرة للاهتمام عندما كان كسب المال مرتبطاً بالجسد). وإذا كان تحليل Hirschman صحيحاً، فحين نصل إلى نظرية Smith للمشاعر الأخلاقية (1759)، فإن ما يسمى بالدوافع غير الاقتصادية للاقتصاد(Hirschman, [1977] 1997, 109)، أو كما صاغها الدكتور Johnson: «يمكن تحويل الميول البشرية الخطرة إلى قنوات غير ضارة نسبياً من خلال وجود فرصة لكسب المال والثروة الخاصة ...» (Hirschman, [1977] 1997, 134). ووفق Hirschman، تم إنشاء الرأسمالية للتغلب على ما هو الآن «أسوأ ميزة» (Hirschman, [1977] 1997, 132). من هذا قد نفترض أن رؤية القرنين السابع عشر والثامن عشر للرأسمالية الأخلاقية قد فشلت حيث تحولت الرأسمالية إلى شغف بالجشع. ومع ذلك، فإن المهم من هذه الرحلة القصيرة في تاريخ الأفكار الاقتصادية هو «الينابيع غير الاقتصادية للعمل الاقتصادي» (Hirschman, [1977] 1997, 110). يمكن ربط فكرة غير الاقتصادية هذه بمناقشتي السابقة لفكرة Bourdieuعن رأس المال الرمزي، إنها علامة أخرى على الانقسام المستمر للاقتصاد وغير الاقتصادي، مما يدل على الطبيعة الثقافية المتجسدة للاقتصاد[1]. وكما في انفصال الدين

(1) يقدم (2004) Waterman سرداً تاريخياً مهمّاً للعلاقة بين الاقتصاد السياسي

والثقافة، يصبح الفصل بين الاقتصاد والثقافة مقدمة سياسية لنوع معين من المعرفة في النظام الاجتماعي. إن فصل علم الاقتصاد عن الجوانب الأوسع للأمور غير الاقتصادية هو اللحظة التي ينفصل فيها علم الاقتصاد، كما ذكر McCloskey (2002)، عن الحياة نفسها وتصورها الفلسفي الأساسي لكونك إنسان. إنها اللحظة التي يتم فيها إسكات الأسس الأخلاقية للمعرفة الاقتصادية.

الاقتصاد غير الاقتصادي: Robert Heilbroner و Deepak Lal

يشير المؤرخون الاقتصاديون والأصوات الناقدة في هذا الموضوع دائماً إلى كيفية إساءة فهم المنطقة إلى حد كبير. هيمنة الاقتصاد الكلاسيكي الجديد تمنع الأسئلة المفاهيمية خارج الرياضيات الشبكية، والتي يوضحها الحساب التاريخي. يسيطر الدافع الاقتصادي للنظام والقياس على الأفكار، حتى في الوقت الذي يعطل فيه العوامل غير الاقتصادية مثل هذه الحساسيات ويظل السوق غير متوقع. توجد هنا رغبة في السيطرة على الحياة بأطرافها غير المتوقعة في هوس بالحساب وخيال العلم. نفس الدينامية التي تحرك الاتجاهات في علم النفس. في هذه الإدارة غير السهلة للمعرفة، غالباً ما يتم قبول الروابط بين الاقتصاد وعلم النفس عند النقطة

واللاهوت من قبل، ما يسميه «الاغتراب». كما يكتب: «حتى القرن التاسع عشر، كان التفكير السياسي للجميع باستثناء أقلية صغيرة من الأوروبيين والأمريكيين تأثروا بعمق، إن لم يكن مكوّناً بالكامل، من لاهوت المسيحية الغربية (Waterman, 2004, 1). كانت هناك محاولات معاصرة لإعادة علم الاقتصاد إلى علم اللاهوت، لكن أي إعادة ربط بسيطة للموضوعات تتجاهل بسهولة كيف أن اللغة اللاهوتية قد تحورت بالفعل في العالم المعاصر وأن اللاهوت التقليدي قد تغير شكله مثل الاقتصاد الكلاسيكي في أوامر سياسية جديدة للمعرفة، انظر، على سبيل المثال، Long (2000).

التي يعمل فيها هذان المجالان على التحليل التجريبي ويتشاركان موضوع رسم الخرائط الخاضع للرقابة، مع فائدة اقتصادية، لكن التجريبية تخفي الأخطاء الفلسفية والتخصصية. وداخل هذه الانقسامات الفلسفية في الفكر، يُنظر إلى مؤرخي الاقتصاد من خلال نظامهم التخصصي على أنهم شخصيات محرجة لأن المؤرخين، كما هو الحال في معظم التخصصات، يكشفون عن الطبيعة الاصطناعية للحدود التخصصية وهشاشة المفاهيم التاريخية. كما تنص دراسة Roger Backhouse الأخيرة لتاريخ الاقتصاد: «ليس من الممكن ببساطة رسم خط فاصل واضح بين ما يشكل التحليل الاقتصادي وما لا يشكله، أو بين ما يشكل الاقتصاد المناسب أو الحقيقي وما ليس كذلك» (2002, 6). تغلق التخصصات ما يبدو أنه يخل بقواعد الخطاب من خلال استخدام استراتيجيات التماسك وإعادة تأكيد القيم العزيزة للمجال التشغيلي. وما يمنع عدم الترابط من الظهور هو القفل المؤسسي للبيانات التي يدعمها النظام الاقتصادي الاجتماعي. ويعطي الاقتصاديون والسياسيون انطباعاً بأنهم يبحرون في ما هو معروف، لكن من الناحية العملية، فإن عواصف الغموض الفلسفي تشوش باستمرار البوصلة التخصصية. إن اليأس الذي شعر به الاقتصاديون مثل McCloskey (2002) يرجع إلى أن المعرفة قد أغلقت بالفعل بالقوة.

النقطة المركزية في دراسة Backhouse للاقتصاد هي أن هذا المجال لم يكن إلا مؤخراً (آخر 100 عام أو نحو ذلك) مجال اختصاصيين اقتصاديين يُطلق عليهم «الاقتصاديون». كما هو الحال مع علم النفس والدين، فإن الأخصائيين المعاصرين يسيطرون على المعرفة فقط ويفقدونها في تقييد ما يشكل موضوع المعرفة. ويعتمد التطور اللاحق للاقتصاد الكلاسيكي الجديد على افتراض أنه يمكنك التوصل إلى صيغة رياضية لتوزيع الثروة وإدارة الموارد. ومع ذلك، في الماضي، تم تطوير الأفكار الاقتصادية، كما

يوضح Backhouse، من قبل «علماء الدين والمحامين والفلاسفة ورجال الأعمال والمسؤولين الحكوميين» (Backhouse, 2002, 2). والحقيقة المهمة هنا، كما أشرنا بالفعل، هي أن «الأفكار الاقتصادية هي جزء لا يتجزأ من الثقافة». هذا التشكيل الثقافي للأفكار الاقتصادية يتم تناوله من قبل عدد من المفكرين الاقتصاديين، عادة بعين تاريخية (Throsby 2001). على سبيل المثال، طور الخبير الاقتصادي Deepak Lal، في محاضراته التذكارية في فلين التي ألقاها في مدرسة ستوكهولم للاقتصاد في عام 1995 (والمنشورة في كتابه عواقب غير مقصودة)، تحليلاً تاريخياً ومتعدد الثقافات للاقتصاد لاستكشاف تطور عوامل الهبات (الأرض والعمل ورأس المال) والثقافة والسياسة. وحاول تحديد «الارتباطات الثقافية لاقتصاد السوق» (Lal, 1998, 5). وفي استكشافه لاقتصاديات السوق الغربية والآسيوية، أشار بشكل غير مفاجئ إلى صعود «الفردية» في الغرب. ويعيد تحليله إلى Augustine، ولكن ليس بطريقة بسيطة. وباتباع (1986) Louis Dumont، جادل بأن تاريخ الفردانية المسيحية ليس مثل الفردانية الحديثة، أي أنه يوجد في المسيحية «فردانية خارجية»، ولكن في العالم الحديث هناك «فردانية في العالم». كما يقول Dumont (1986, 27) بالإشارة إلى Troeltsch: «ليس هناك شك في المفهوم الأساسي للإنسان الذي انبثق من تعاليم المسيح: كما قال Troeltsch، الإنسان فرد في علاقة مع الله؛ لأغراضنا هذا يعني أن الإنسان هو في جوهره فرد خارجي».

اللحظة الأساسية هي عندما تتحول الفردية المسيحية الخارجية إلى فردانية في العالم. يحدد Deepak Lal جذور هذا، ليس في الثورة الصناعية أو حتى مثل Weber في الإصلاح، ولكن في البابا Gregory الأول في القرن السادس وتصريحاته حول الأسرة (تغييرات في نظام الزواج لمنع

الزواج من قريب أو الأقرباء والتغيرات في استراتيجيات الميراث)، والبابا Gregory السابع في القرن الحادي عشر، الذي وضع في عام 1075 الأساس للمؤسسات القانونية الحديثة (تأسيس السيادة البابوية واستقلال رجال الدين عن الدولة، إطار الاقتصاد الغربي أن يتم تأسيسها في «قانون التجار» بما في ذلك الكمبيالات والسندات الإذنية). كان لهذه النقاط التاريخية، بحسب Lal، تأثيرات دائمة على الغرب. من ناحية تاريخية أم لا، فإن القضية المركزية هنا هي أنه، كما يقول Lal (94 :2002)، «تفاعل معقد بين الأفكار - المعتقدات الكونية للثقافة كما حددناها - والمؤسسات والمصالح المادية».

ما ينقص تحليل Lal هو الظهور التاريخي لعلم النفس لفهم اقتصاديات الرأسمالية الحديثة المتأخرة. ليست «الفردية» في حد ذاتها هي التي تؤدي إلى حقائق اقتصادية معينة، ولكنها تأطير أيديولوجي محدد للفردانية. الفردية النفسية هي فردانية في العالم تخدم أغراض أيديولوجية معينة. هذا الإغفال هو أحد المشاكل المركزية في الحوار بين الدين والاقتصاد - كما رأينا في كتاب Brennan & Waterman «الاقتصاد والدين: هل هما مميزان؟» (1994). في الواقع، في نفس الكتاب، لاحظت Sheila Dow بحق: «تعتمد طبيعة النظام الاقتصادي وتأثير الدين إلى حد كبير على تصوير السلوك الفردي وصنع القرار»(Dow, 1994, 200). ومع استثناءات قليلة، لم يتم التقاط القوة الكاملة لهذا البيان في علم الاقتصاد، ولكن أعتقد أنه مهم في رسم خرائط الاقتصاد ولماذا أسعى لإيجاد بنية فرعية في الاقتصاد للتفكير في علم نفس الدين. إن «تصوير» «الفرد» و«اتخاذ القرار» في الرياضيات هما من السمات الأخلاقية والسياسية المركزية في صنع علم الاقتصاد وعلم النفس الحديث.

من بين الكتاب القلائل الذين حددوا الارتباط الرئيسي بين علم الاقتصاد وعلم النفس هو عالم الاقتصاد[1] Robert Heilbroner، الذي اعترف في امتداده للتحليل الاقتصادي في كتابه عام 1988 «وراء حجاب الاقتصاد» (الذي أخذ منه عنوان هذا الفصل)، بأهمية الإيديولوجية أو الرؤية وراء الاقتصاد. حاول تحديد «المقدمات والقيم» الأساسية للاقتصاد. وبهذا المعنى، فهو يرى الاقتصاد على أنه «العملية التي يقوم المجتمع من خلالها بتنظيم الأنشطة المطلوبة لتوفيرها وتنسيقها» (Heilbroner, 1988, 14). ومثل Lal، يرى التقاليد كعنصر مهم في هذه المسألة. ويجادل بأن هناك عملية أساسية أو «ركيزة من المعتقدات تجعلنا نبني تصوراتنا»، والتي «تفلت من إدراكنا»(Heilbroner, 1988, 196)[2]. ويشير إلى أن: «الجوانب القوية لعملية السوق تلقي بغطاء على

(1) يمكن أيضاً رؤية أهمية غير الاقتصادية في Polanyi (1944)، حيث يدرك كيف تكون الأنظمة الاقتصادية دائماً «جزء لا يتجزأ» في النظام الاجتماعي. يؤدي انفصال التفكير الاقتصادي عن القيم الاجتماعية والأخلاقية للمجتمع بشكل خطير نحو شكل خفي من الشمولية الاقتصادية.

(2) في «معجم السيرة الذاتية للاقتصاديين المعارضين» لـ Arestis & Sawyer (2000)، ويصف Heilbroner (2000, 287) الحجة في كتابه «ما وراء قناع الاقتصاديات» على النحو التالي: «من السهل تمييز البنية التحتية للسلوك التقليدي الثقة والإيمان والصدق وما إلى ذلك - كأساس أخلاقي ضروري لنظام السوق للعمل، وكذلك البنية الفوقية الخفية للسلطة في التخصيص المميز من قبل السوق لمجموعة كبيرة بشكل غير متناسب حصة من الناتج الاجتماعي لأصحاب وسائل الإنتاج. من وجهات نظر مختلفة، يفحص الكتاب هذه وغيرها من الحدود الغامضة للاقتصاد، والاقتصاد نفسه. ويختتم Heilbroner (2000, 290_ تفكيره الشخصي حول عمله في الاقتصاد بالإشارة إلى أن الاقتصاد يحتاج إلى الحفاظ على النظام الاجتماعي الذي يعتمد عليه. إنه يعتقد أن هذا يمكن تحقيقه بشكل أفضل من خلال

العمليـات الأخـرى، حجاب يحجـب التفاهمات والاعترافـات التي، في حالة وجودها، من شـأنها أن تجعل «الاقتصاد» وكذلك مجتمعات السـوق تبدو مختلفة تماماً عن الطريقة التي تعمل بها» (Heilbroner, 1988, 17).

باتباع الاقتصادي النمسـاوي Karl Polanyi، يرى Heilbroner أن الاقتصاد «جزء لا يتجزأ من المؤسسات غير الاقتصادية» (Heilbroner, 1988, 17). وأحـد الخطابات التـي حددهـا Heilbroner في فحصـه الاقتصادي هو قيمة علم النفس، والتحليل النفسي على وجه الخصوص، لفهـم هذه العمليـات الخفية. يتضح هذا بشـكل خاص في كتابه السـابق «تحقيـق في المسـتقبل البشري» (1975) وتـم نقله إلى كتابه وراء حجاب الاقتصـاد (1988). بينـما يعـترف Heilbroner بحـق «بالعنـصر الـذاتي للدافـع أو السـلوك» في المجـال الاقتصـادي والطريقـة التـي تتطلـب بها السـلطة السياسية «الطاعة السياسـية» (Heilbroner, 1975, 102)، فإنه يظـل غـير ناقد في قراءتـه لعلم النفـس وهو «حجاب» مشـابه لـ حجاب الاقتصـاد، يحجـب علم النفـس ركيزتـه الاقتصاديـة بينما يخفـي اقتصاد السـوق أيديولوجيته النفسـية. وكـما يعلـق Heilbroner، ينتقد حجاب الاقتصاد: «من خلال استبعاد جميع جوانب الهيمنة والرضوخ، بالإضافة إلى جوانـب التأثـير والثقة، يشـجعنا [الاقتصاد] على فهم الرأسـمالية على أنها «اقتصادية» في الأسـاس - وليسـت اجتماعية أو سياسـية - بطبيعتها. في الواقـع، كـما رأينـا، فإنه يؤسـس مفهـوم «الاقتصاد» نفسـه كنمط من التعبير الاجتماعي المنفصل - وليس المبني على - الأنماط الأقدم للتنسـيق الاجتماعي».

«التكيـف الاجتماعي والسـياسي» بدلاً من «الصلابـة العلمية وغير السياسـية للنظام الرأسمالي».

إن قـراءة علـم الاقتصاد على أنـه يتطلب الاعـتراف بالطبيعة البشرية يختلـف عن افتراض أن علـم النفس يمكن أن يمنحـك خريطة صحيحة للإنسان. Heilbroner محق في توجيهنا إلى حقيقة أن الأنظمة الاقتصادية لا يمكـن وضعهـا إلا إذا تم إنشـاء اللبنات الأساسـية للنظـام، لكن من الخطأ افتراض أن نماذج علم النفس ليسـت مغلفة بالحجاب الاقتصادي. تتطلـب الأنظمة الاقتصادية نموذجاً للإنسـان لجعـل النظام فعالاً، وهذا يجب أن يقودنا إلى التسـاؤل عن سـبب كون الولايات المتحدة الأمريكية السوق النفسي الأكثر تشبعاً في العالم؛ تدعم العديد من أشكال علم النفس الأمريكـي الفردي بنيتهـا التحتية الاقتصاديـة (انظر الفصـل 4). يُمكّننا Heilbroner من رؤية علم النفس على أنه إحدى كتل الفكر الاقتصادي، لكنـه لا يقـوم بقفزة اسـتجواب علم النفس عـلى أنـه أيديولوجية خفية. ومـع ذلك، فإن هذا الجانـب من «الأيديولوجيـة الخفية» هو ما يثير اهتمام Heilbroner، حيث أشار: «وبالتالي، فإن الأيديولوجيا الصارخة ليست جانبـاً مـن حجاب الاقتصاد الـذي أجده مثيراً للاهتـمام أو مهماً. والأهم مـن ذلـك بكثير هو التصريحـات التي لا تحتوي على أي مـن هذه العيوب الفظيعـة، ولكـن يجب مع ذلك الكشـف عنهـا على أنهـا أيديولوجية لأنه يمكـن إظهـار أنهـا خاطئـة أو متناقضة، عـلى الرغـم من عـدم قصدها» (Heilbroner, 1988, 189 90).

يجب إظهـار علـم النفـس والاقتصـاد عـلى أنهـما يحمـلان تأثيرات أيديولوجيـة وراء الحجـاب التخصـصي الـذي يسـتخدمانه لإخفـاء تصريحاتهـما غير المتماسـكة. إن أعظم حجـاب للمعرفـة الغربية هو فصل المعرفـة التخصصيـة كـما لـو كانت قائمـة بذاتهـا. إن إعادة حجـاب علم النفـس إلى الوراء يعنـي إعادة حجـاب الاقتصاد (وبالتـالي حجاب علم نفس الدين). إزاحة حجاب الاقتصاد يعني رؤية الطبيعة المترابطة لجميع

المعارف، وانعكاس القيم والمصالح والمعتقدات غير التجريبية. كما يقول Heilbroner (1988, 196): «ما يبقى غير معترف به ... هو الركيزة الأساسية للمعتقدات التي تجعلنا نبني تصوراتنا من منظور الاقتصاد بدلاً من النظام الاجتماعي والسياسي؛ أو لرؤية الأفراد بدلاً من الكائنات الاجتماعية الفردية؛ أو عالمين بدلاً من نظام واحد غير مستقر».

إذا رفضنا الأنظمة التخصصية للمعرفة، فقد يكون من الممكن أن نرى فقط كيف ترتبط النماذج النفسية للتفكير بالاقتصاد وفقاً للفردية في العالم، وكيف يتبنى علماء نفس الدين واللاهوتيين الرعويين هذا النموذج للإنسان، ويدعمون مثل هذه الأنظمة الاجتماعية الأوسع. وبالتالي، فإن الأنظمة والمفاهيم التخصصية هي أنظمة أخلاقية لتأطير العالم، وتتطلب تدقيقنا الفلسفي وتقييمنا الأخلاقي.

سياسة الاستبطان

تعتبر العلوم الإنسانية من الموضوعات الضعيفة بسبب تسربها من النظام. تتسرب تصريحاتها من خلال الفجوات، وتذوب مفاهيمها في الحوار الفلسفي، وتغدو قيمها في التطلعات إلى العلم الصعب. إذا كان من الممكن إثبات أن علم الاقتصاد يتسرب إلى علم النفس، فمن المهم الآن إظهار كيف تتسرب جاذبية الفرد في علم النفس إلى العالم الاجتماعي، وكيف يكشف هذا عن عدم فعالية العزلة التخصصية. سأستكشف العلاقة المتداخلة المحددة للنظريات النفسية للدين بمجال الاقتصاد في الجزء الثاني من الكتاب بالتفصيل، لكن هنا أود أن أكمل النظرة العامة التاريخية من أجل إبراز الطريقة التي يحمل بها علم النفس منفعة اجتماعية الظهور التخصصي الخاص، وكيف يسعى إلى تثبيت فئة الفرد لمثل هذه الأغراض. ما يكشفه هذا التاريخ هو أن الأشكال الحديثة من الاستبطان

تنشأ من خلال توظيف اجتماعي محدد للفردانية وحساب الرياضيات، لا سيما في فصل علم النفس عن اللاهوت.

في وصفه الممتاز للأصول التاريخية لعلم النفس، يسلطKurt Danziger (1990) الضوء على السياق السياسي والمعرفي لظهور علم النفس. يوضح كيف ظهر المجال من الموضوعات الحالية للفلسفة والفسيولوجية ومشاكل تأسيس الحاجة إلى طريقة «تجريبية» «لإنتاج إجماع اجتماعي حول» الحقائق «(Danziger, 1990, 27). وجادل بأن إنتاج المعرفة النفسية قد تم إنشاؤه من خلال «مجتمع المحققين»، الذي تم بناؤه حول المختبر الذي أنشأه Wilhelm Wundtفي لايبزيغ في عام 1879، التاريخ التعسفي لتأسيس علم النفس، على الرغم من أن William Jamesأنشأ مختبراً مشابهاً في عام 1875 (Danziger, 1990, 28; Taylor, 2005). لقد كان إضفاء الطابع المؤسسي السريع على الأساليب، الذي شوهد في إنشاء خطاب «ملموس» و«موحد» أكثر هو الذي أدى إلى نجاح التجارب النفسية في كل من ألمانيا والولايات المتحدة. كان العامل الرئيسي الآخر في التطور الناجح لعلم النفس هو تطبيقه على الهياكل المؤسسية الأخرى. كما يذكر Danziger (1990, 101): «الحقيقة هي أنه منذ بداية القرن العشرين تقريباً لم يعد علم النفس نظاماً أكاديمياً بحتاً، وبدأ في تسويق منتجاته في العالم الخارجي». كان تطبيق علم النفس على الاحتياجات والمطالب الاجتماعية الأوسع نطاقاً أساسياً في ادعاءاته المعرفية(Danziger, 1990, 180). ومع ذلك، كما يلاحظ Danziger، كان على علم النفس يقدم طرقاً مفيدة اجتماعياً لمتطلبات السوق المحدد، بحيث يعكس التحالف المهني مع النظام التعليمي الرغبة في أساليب القياس المطلوبة من قبل إدارة تعليمية جديدة في الولايات المتحدة الأمريكية(Danziger, 1990, 101ff). وهناك نقطة أكدها مؤرخ علم

النفس Graham Richards (2000: 72) : «لقد وفر التعليم وعلم النفس سوقاً واعداً بشكل خاص، وشكل المعلمين والوزراء المسيحيين نسبة كبيرة من الجمهور المحتمل لعلم النفس».

بطريقة مشابهة لكيفية إظهار (1975) Foucault لتطور نظام السجون، يكشف Danziger كيف أن المعرفة النفسية في التعليم تعكس المطالب الاجتماعية الجديدة للسيطرة. عكس عمل علماء النفس في الجزء الأول من القرن العشرين مطالب النظام التعليمي للتعامل مع أعداد كبيرة من سكان المدن. واحتاج المسؤولون التربويون إلى القياس والمقارنة لأغراض الكفاءة، مما أدى بدوره إلى تطوير الاختبارات العقلية وطرق التمايز الفردي (Danziger, 1990, 107ff). وتم نقل التحكم في الجماهير من خلال تفاصيل القياس التعليمي والتصنيف بسهولة إلى متطلبات الكفاءة الصناعية. لذلك فإن تاريخ علم النفس هو تاريخ المطالب السياسية والاقتصادية لنوع معين من المنتجات المعرفية. الذي يستمر اليوم عندما يدعم علماء النفس تطوير النماذج الفردية والرياضية للذات. ويستخدم الطلب الاجتماعي والسياسي للإدارة الفعالة للمعرفة أفكار علم النفس كشكل من أشكال الحكومة. كما يذكر Danziger (1990, 180)، فيما يتعلق بالتاريخ المبكر للموضوع: «مثل جميع الأنشطة الإنتاجية البشرية، فإن إنتاج المعرفة العلمية موجه بشكل كبير نحو الهدف. يتجلى هذا المكون التوجيهي ليس فقط في حقيقة أن الكثير من النشاط العلمي مخصص بشكل صريح لاختبار الفرضيات، ولكن أيضاً في الالتزام الضمني بالبحث عن نوع معين من المعرفة».

باتباع خط Foucauldian بشكل أكثر تحديداً، حدد Nikolas Rose (1996: 107–16) أيضاً الطرق التي تم بها غرس المعرفة النفسية في

الأنـماط الثقافية للمجتمع الغربي. ويسرد هـذه على أنه «ظاهرة فنية» (فن إنتـاج في الواقع ما تـم إنتاجه بالفعل في الفكـر)، و«أنظمة الحقيقة» (مثل شـبكات Danziger الجماعيـة التـي أنتجـت الحقيقـة)، و«التخصصيـة» (برامـج لتثبيـت معرفة الموضـوع)، و«العلمنفسـية» (قـراءة القضايا من منظور علم النفس)، وأخيراً «الابسـتمولوجية المؤسسـية» (تطوير موقع مؤسسي للمعرفة النفسية). أريد التركيز على رابع هذه المجالات الخمسة: «العلمنفسية» (Rose, 1996, 113). من المهم أن ندرك أن «العلمنفسية»، بالنسبة إلى Rose، لا يعني فرض نموذج معين على الشخص، خاصة وأن علم النفس ليس «نموذجاً» متماسـكاً، ولكن كما تقول Rose، فإن الواقع الاجتماعـي لعلـم النفس هو «شـبكة معقدة وغير متجانسـة مـن الوكلاء والمواقع والممارسات والتقنيات لإنتاج ونشر وإضفاء الشرعية والاستفادة من الحقيقة النفسـية» (Rose, 1996, 114). وبالتالي، فإن الحقيقة النفسية ليست أحادية البعد، كما يتضح من تنوع النظريات داخل المعرفة النفسية. إن أسـاس الحقيقة النفسـية هو محاولـة تثبيت معرفة الـذات وفقاً لترتيب جديد للفرد في المجتمع، واسـتخدام أشـكال حسـابية أكثـر تفصيلاً. يتم تنظيـم الفرد في النظام الاقتصادي الكلاسـيكي الجديـد من خلال تثبيت إطار قابل للقياس وإغلاق تلك المناطق التي لا يمكن قياسـها. ما نفتقده هـو «قفزة جيفون الفلسـفية»، اللحظـة الخفية في كل عـصر عندما تنزلق المعرفة بشكل أعمى إلى المنطق الحسابي لجعل حياة الإنسان فعالة.

تعمل المؤسسـات على تثبيت المعرفة عن الذات من خلال توفير جهاز مليء بالقيمة للتفكـير في الذات. وهكـذا تعمل العلوم الإنسـانية بجعل الشيء يبدو ثابتاً في سول الافتراضات. ويوضح Jerrold Seigel (2005: 652) ذلك في نهاية تاريخه الواسع للذات عند التفكير في النداء إلى العلوم لفهـم الـذات: «على الرغم من أن وجهات النظـر الجديدة قد تكون مثيرة

للاهتمام، إلا أنه من غير المرجح أن تقدم إجابات نهائية لأسئلتنا، بالنظر إلى أن العلم مشروع متغير ومضطرب. بالإضافة إلى ذلك، فإن محاولة قول ماهية الذات حقاً لا تتطلب فقط فهماً أفضل لمكوناتها، ولكن أيضاً حساباً لكيفية تعاملها مع بعضها البعض، وهنا قد تحمل التطورات في العلوم وعداً أقل بكثير. والسبب هو أن مسألة كيفية مساهمة علم الأحياء والمجتمع والتفكير في طبيعة الذات هي مسألة ذات قيمة عالية، وإجابات لا يمكن أن تساعد إلا في تلوينها بالمفاهيم أو الفئات المحددة التي نستخدمها للتفكير فيها».

لذلك فإن تثبيت موضوع الذات مرتبط أيضاً بالتمييز والتقييد والإخفاء التخصصي. وسأستكشف خطوط التفكير هذه بمزيد من التفصيل في الفصل التالي، عندما أفحص مشكلة الفرد والمجتمع في المعرفة التخصصية، وكيف يعملان وفقاً لما أسميه فقدان الذاكرة التخصصي، ولكن ما أريد تحديده هنا هو شيء من تاريخ أشكال مختلفة من الاستبطان وطريقة استقرار معرفة الذات لأشكال جديدة من الاقتصاد السياسي. تاريخ الاستبطان، من جذوره اللاهوتية ما قبل الحديثة إلى القياس النفسي الحديث، يكشف الفصل المعرفي بين معرفة الذات واللاهوت الخارجي، بنفس الطريقة التي حددناها في ظهور علم الاقتصاد. لتذكر Dumont (1986, 53): «أطروحتي بسيطة: مع Calvin، انتهى الانقسام الهرمي الذي كان يميز مجال اهتمامنا؛ العنصر الدنيوي العدائي الذي كان للفردانية حتى الآن لاستيعابها يختفي تماماً في ثيوقراطية Calvin. هذا المجال موحد تماماً. الفرد الآن في العالم، والقيم الفردية تحكم بدون قيود أو حدود. الفرد الموجود في الدنيا أمامنا».

بمجرد أن يتم تثبيت المعرفة الاستبطانية وفقاً لفرد ما في العالم، ينتقل

أفق الـذات من «المحاسبة» الرعوية إلى أسـئلة «المحاسـبة» الاقتصادية السـياسـية (Foucault, 1982a, 1982b; Robert,s 2002; Jacobs, 2002; Jacobs & Walker, 2002). إن التحول من المحاسـبة اللاهوتية للذات إلى المحاسبة الاقتصادية المعاصرة، أو التدقيق، يتم من خلال تقنية الفردية والرياضيات حيث أنها مشتقة من خلال مجالات المعرفة الصناعية وما بعدها. وسأستكشـف أولاً الترتيب الحسابي للرياضيات ثم أعود إلى مشكلة الفردية.

يمكن النظر إلى المعرفة النفسـية على أنها التبييض التدريجي للاستبطان اللاهوتي من خلال مؤشر القياس. مثل هذا الانتقال من التأمل المسـيحي في لاهـوت «اعترافـات» القديـس Augustine إلى كتـاب Friedrich Schleiermacher «الإيمان المسيحي» (1821)، إلى الآباء المؤسسين لعلم النفـس في أعـمال Wilhelm Wundt و William James في ثمانينيـات القرن التاسـع عشر، تم إنشـاء النمذجة الذرية للعلوم المعرفية الحديثة في التسـعينيات من خلال أفق يتضاءل باستمرار لتأطير الفرد وزيادة أشكال القياس. لكن هذه الرحلة التاريخية ليست تقدماً رائعاً نحو الدقة، ولكنها بالأحرى تشـويش لشروط الاسـتبطان المحملة بالقيمة وإغلاق مسـاحة للتحكم في التحليل والحد منه. يتطلب عزل الفرد عن سياق كل شيء آخر مـن أجل عزل الـذات التجريبية من أجل الرياضيات. على سـبيل المثال، في عمـل Wilhelm Wundt، وفـقّ (Danziger (1990, 35، كان هنـاك تمييز بين «الاستبطان الفعلي» والإدراك الداخلي. كان «الاستبطان الفعلي» هو التصور البسـيط للأحـداث الذاتية، بينـما كان «الإدراك الداخلي» هو الملاحظـة بطريقـة منهجية. وقـد بنى علـم النفس الاسـتبطان من خلال تحليل منهجي.

لذلك، فإن الاستبطان في تاريخ علم النفس يختلف عن تاريخ الاستبطان اللاهوتي بسبب عملياته المنهجي والمنظمة. لا حرج في القياس على هذا النحو، لكن عملية عزل الفرد كمجال للقياس في علم النفس على نطاق أوسع يتم تحديدها من خلال سياسة معينة للمعرفة وشيء يتكون من إعداد فئات لأسر الكائن البشري داخل محكات الحساب. هذا مهم لأن إضفاء الطابع الرسمي على طبيعة الإنسان وفقاً للممارسات التجريبية هو تطوير فائدة الوظائف من مجتمع المتخصصين. يتطلب عزل ما هو قابل للقياس وإبقاء السمة المعزولة قبل كل أشكال المعرفة الأخرى. ولا تتعلق مثل هذه الاستراتيجيات بالكشف عن حقيقة كون المرء إنساناً، بل بالأحرى تثبيت حقيقة معينة للإنسان لنوع جديد من المجتمع يقوم على عقلانية آلية لحساب الكفاءة والسيطرة.

إذا كان حساب الاستبطان يمثل موقع ظهور المعرفة النفسية، كان الاختلاف الثاني هو نشر مفهوم جديد للفرد. فيمكن رؤية الأنظمة المختلفة للفردانية باتباع السرد الفوكوي للتحول من السلطة الرعوية إلى جهاز الدولة، حتى عندما يجب أن نستنتج حدودها في تفسير الأشكال الحالية للمعرفة. ما يمكّننا Foucault من رؤيته هو أن دينامية «الفردية» كشكل من أشكال النظام الاجتماعي تعمل عبر المؤسسات اللاهوتية والنفسية. وبالتالي، يعتبر الفرد فئة اجتماعية شكلتها أشكال مختلفة من الأنظمة المؤسسية. وفي نموذج Augustine الكلاسيكي للذات الثالوثية في «الثالوث»، مع النماذج المختلفة للعقل (مثل العقل وحب الذات ومعرفة الذات والذاكرة والفهم والإرادة)، نرى كيف تُنسج الذات بواسطة مجموعة المعتقدات الموجودة مسبقاً التي تُبنى الفرد (Augustine 1988, Books 9–10 [c. 420]). يرتبط جوهر Augustine بما أسماه Foucault «السلطة الرعوية»، كقوة «فردية» (Foucault, 1978, 123;

(1979, 136. أسست المسيحية منظوراً دينياً يؤمن بالعلاقة الفردية بالله، في خلاص الفرد، وأن الفرد يُعتنى به بشروط محددة. كان هذا، وفق Foucault، تركيزاً جديداً في العالم القديم، ومن شأنه أن يدخل في قلب التاريخ الأوروبي.

كانت المشكلة الأساسية في التقليد المسيحي هي عندما واجهت هذه المعرفة الفردية للذات في السلطة الرعوية جهاز الدولة في القرن الثامن عشر في ظل ظروف سياسية واقتصادية مختلفة للغاية. في ذلك الوقت كان هناك «توزيع جديد، تنظيم جديد من هذا النوع من القوة الفردية»، أو كما سماها Foucault، «سلطة رعوية جديدة» (Foucault, 1982a, 214–15). ينشأ الفن الحديث للحكومة، وفق Foucault، من خلال مزيج من السلطة الرعوية، وسبب الدولة («مبادئ وأساليب حكومة الدولة») ونظرية الشرطة («موضوعات النشاط العقلاني للدولة، تعريف أوسع عما كنا عليه اليوم) (Foucault, 1979, 145). هذا النموذج من الحكومة يحل محل الأفكار السابقة لحاكم المملكة، كما في الخضوع للملك أو – كما عند Thomas Aquinas – لحكومة المملكة بموجب قانون الله الإلهي. وقطعت الحكومة الحديثة أيضاً النموذج الميكيافيللي للحاكم والدولة (Foucault, 1979, 146–7; Simons, 1995, 39). يتطلب سبب الدولة هذا أيضاً معرفة قوة الدولة، مما يعني أنها تتعايش مع القانون والنظام – أي الشرطة – بالمعنى الواسع لتنظيم الحياة. كما يشير العالم السياسي Jon Simons: «يعتمد عقل الدولة على تكنولوجية الشرطة لجعل الأفراد مفيدين» (Simons, 1995, 39). وعندما يدمج منطق الدولة ونظرية الشرطة السلطة الرعوية، تنشأ سياسات الرفاهية والاهتمام بالسكان، والتي أصبحت جهاز علم النفس. كما جادل Foucault (1982a: 215): «قوة النوع الرعوي، الذي ارتبط على مدى قرون – لأكثر من ألف عام –

بمؤسسة دينية محددة، وانتشر فجأة في الجسم الاجتماعي بأكمله؛ وجد الدعم في العديد من المؤسسات».

قد تكون رواية Foucault موضع خلاف في بعض تفاصيلها التاريخية، لكن الأرضية المعرفية لعمله واضحة. الفرد فئة اجتماعية للحكومة. هذه النقطة مهمة لحجتي المركزية القائلة بأن المعرفة في التخصصات الصناعية للعلوم الإنسانية عالقة في خاتمة زائفة. تكمن المشكلة في أن المعرفة في علم الاقتصاد وعلم النفس توظف استراتيجيات لإخفاء هذا الارتباط بين الفرد والمجتمع، لأنها تكشف عن القيم الأساسية للمعرفة والمصالح المؤسسية. ينهار علم النفس باعتباره علم «الفرد» في الاقتصاد السياسي للمجتمع الحاكم والاقتصاد حيث ينهار علم تخصيص الموارد في نمذجة «الفرد». وببساطة، علم النفس والاقتصاد لديهما تبعية مشتركة، لأن معرفة الذات والمعرفة الاجتماعية هي أشكال قابلة للاختراق.

في روايتي حتى الآن لم أفعل أكثر من رسم بعض المشاكل العلائقية بين الاقتصاد وعلم النفس، وعملي يعتمد إلى حد كبير على مؤرخي العلوم الإنسانية في هذه المجالات المعنية. إذا كان هذا التعيين صحيحاً بشكل كافٍ، فسيؤدي على الأقل إلى زعزعة الحصون التخصصية في أواخر القرن التاسع عشر حول مشكلة الفرد والمجتمع في الفكر الغربي. ما أردت أن أظهره هو أن تكوينات المعرفة في العلوم الإنسانية مرنة وليست ثابتة، وأنها تتسرب بدلاً من احتواءها، لكنها تعكس التنظيم الاصطناعي للمعرفة لمجتمع صناعي. الوضع هو أن التخصصات الأكاديمية المدروسة تخفي قيم المعرفة من أجل الحفاظ على المؤسسات الاجتماعية القائمة. ومع ذلك، فإن إعادة ترتيب المعرفة في «اقتصاد المعرفة» ينتج عنه كوكبة جديدة من المعرفة التي تحول البنى التخصصية للقرن التاسع عشر

من خلال المضي قدماً في الفردية والرياضيات بطريقة أكثر راديكالية. يسمح هذا الترتيب الجديد، افتراضياً، برؤية الأساس الأخلاقي للمعرفة بشكل أكثر وضوحاً، وكيف يتم دمج مجالات الاقتصاد وعلم النفس، خاصة عندما يتم تحديد كل المعرفة حالياً من خلال عقلانية المؤسسات الاقتصادية.

أخلاقيات اقتصاد المعرفة

هيمنت فكرة اقتصاد المعرفة ببطء على الخطابات العامة منذ أواخر الثمانينيات، بعد تحرير الأسواق العالمية والعمليات التكنولوجية المرتبطة بالعولمة (Houghton & Sheehan, 2000, 2). وتعتبر البيانات المتعلقة باقتصاد المعرفة الآن جزءً رئيسياً من السياسة المالية والحكومية العالمية، ويصعب فصل الكثير من الخطاب. وكان البنك الدولي ومنظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (OECD) في طليعة خطاب اقتصاد المعرفة بتقارير مختلفة (World Bank 1998; OECD 1996, 1999). وباتباع Brinkley (2006: 3–12)، يمكننا تحديد جانبين رئيسيين في مجموعة متنوعة من البيانات المحيطة بالمصطلح، أولاً، تحول المعرفة في التقنيات الجديدة، وثانياً، المعرفة كمصدر اقتصادي متجدد. في استكشافهما النقدي للأدبيات من أجل المناظرة التربوية، يعتقد Peters and Besley (2006, 66)أن «النظرة المستلمة» لاقتصاد المعرفة يمكن أن ترتبط بخمسة مجالات رئيسية: «اقتصاديات الوفرة، إبادة المسافة، إضفاء الطابع الإقليمي على الدولة، وأهمية المعرفة المحلية، والاستثمار في رأس المال البشري»[1]. يبدو أن الفئة الابستمولوجية المهيمنة للعمل التي اعتبرها

---

(1) يقدم Peters & Besley (2006) لمحات عامة مفيدة للغاية عن الأدبيات والأفكار النقدية القيمة، ولكن بسبب اهتمامهم التعليمي، من الواضح أنهم يركزون على مثل

Foucaultمهيمنة على الاقتصاد في العصر الحديث قد حلت الآن محل فئة المعرفة نفسها (Drucker, 1993, 38). وفي حين أن العلم والتكنولوجيا هما الموضوعان المركزيان لهذا الاقتصاد الجديد، تزداد التحولات الأوسع في الحياة الاجتماعية والثقافية لتحل محل جميع المواضيع. ومع ذلك، فإن أهمية المصطلح تكمن في قدرته على التقاط تغيير هيكلي جذري في الحياة الاجتماعية والسياسية، وكما جادل Dominique Foray (2004, x):

«يتيح مصطلح الاقتصاد القائم على المعرفة للقراء فهماً كاملاً للابتكار النوعي في تنظيم وتسيير الحياة الاقتصادية الحديثة، أي أن العوامل التي تحدد نجاح الشركات والاقتصادات الوطنية تعتمد أكثر من أي وقت مضى على القدرة على إنتاج واستخدام المعرفة».

بنى Foray (2004, 18) نظاماً جديداً لـ «اقتصاديات المعرفة» بهدف «تحليل ومناقشة المؤسسات والتقنيات واللوائح الاجتماعية التي يمكن أن تسهل الإنتاج الفعال للمعرفة واستخدامها». ومن المهم أيضاً إدراك أن خطاب اقتصاد المعرفة - إعادة ترتيب المعرفة للسوق - ينشأ من هيمنة المؤسسات الاقتصادية في البيئة العالمية الجديدة وتأثيرها على النظام الاجتماعي والثقافي بأكمله. وأصبحت كل المعارف الآن تحت علامة

هذه الأمور ذات الصلة في مراجعة الأدبيات. كإجراء تصحيحي، يشيرون بشكل مفيد إلى «ثقافات المعرفة» لمواجهة الافتراضات الأيديولوجية الليبرالية الجديدة وحتى، بشكل أكثر إرباكاً، يشيرون إلى «اشتراكية المعرفة» بدلاً من «رأسمالية المعرفة». لا تزال هذه الخطوة عالقة في الكثير من خطاب الحرب الباردة والأجندة الماركسية تخفي السعي لتحقيق العدالة وراء مفاهيم اليمين واليسار. لم يعد بإمكاننا العودة إلى الكتل السياسية السابقة للأيديولوجية، وكانهيار اليسار واليمين، كمصطلحات مفيدة، فإننا نحتاج الآن إلى أشكال جديدة من التفكير السياسي لإعادة التفكير في القمع والظلم في عوالم جديدة من اقتصاد المعرفة.

الاقتصاد، حتى لو كانت المعرفة والحياة أكثر من الاقتصاد. وحتى مقاومة مثل هذا النظام، كما أشار (2003) Mansfield، دائماً ما تكون عالقة في العملية، لأن الاقتصاد (تخصيص الموارد وتبادل المواد) كان دائماً أساساً مركزياً لا مفر منه للحياة (حتى لو تم تشكيله من قبل غير الاقتصادي).

هناك جذور مختلفة لمصطلح «اقتصاد المعرفة»، ولكن غالباً ما تُعزى فكرة اقتصاد المعرفة إلى الرؤى النبوية الحالية للخبير الاقتصادي والمعلم الإداري Peter Drucker في دراسته عام 1969 بعنوان «عصر التوقف: مبادئ توجيهية لمجتمعنا المتغير». في هذا الكتاب، شرع في استكشاف الخطوط المحتملة للاستمرارية والانقطاع للتغيرات المستقبلية في الاقتصاد والتكنولوجيا. كما جادل (1969, 248): «ما يهم هو أن المعرفة أصبحت عامل الإنتاج المركزي في اقتصاد متقدم ومتطور». وتعمل الفكرة على التمييز بين المعرفة (المطبقة اقتصادياً) باعتبارها سلعة اقتصادية ومعلومات (بيانات، غير تطبيقية) من خلال التعدي المقنع على جميع المعارف لتحقيق المنفعة الاقتصادية (Drucker, 1969, 252; Foray, 2004, 1). وفي الواقع، كان لمصطلح اقتصاد المعرفة عدم جدوى بلاغية خاصة به وفق بعض التقارير، وغالباً ما يتم تنقيح المفهوم لاستغلال الخصوصية الاقتصادية (Brinkley, 2006, 3).

يعكس تحليل Drucker كيف تسعى المنظمات المختلفة إلى أنواع مختلفة من المعرفة المتخصصة لتحقيق منافع اقتصادية. وفي معرض تأمله في تسويق المعرفة، كتب: «القليل من مجالات التعلم ليست مطلوبة من قبل منظمات مجتمعنا التعددي. أعترف أن هناك دعوة قليلة للخدمات الاستشارية لأعضاء هيئة التدريس الكلاسيكية. ولكن هناك طلب على اللاهوتيين أكثر مما يدركه معظم الناس (Drucker, 1969, 250–1).

أصبح تسليع المعرفة أكثر تعقيداً منذ عام 1969، وتمتد سيطرة السوق الآن بحرية إلى استخدام الأشكال القديمة من المعرفة من أجل نجاح السوق (Carrette & King, 2005). ومع ذلك، ما يتبقى واضحاً من عمل (Drucker (1969, 326 هو أن «المعنى وبنية المعرفة» يتغيران بشكل جذري. وإدراكاً منه أن بنى المعرفة أصبحت معقدة، ليس فقط في التطبيق والمنفعة المركزية، ولكن أيضاً في الارتباط بالأنظمة السياسية، كتب: «لم يعد بإمكاننا الحفاظ على الخط التقليدي بين «السياسة القذرة» و «المعرفة الصافية» (Drucker, 1969, 345). وبينما يدرك أن منتجي المعرفة يجدون صعوبة في قبول ارتباط المعرفة بالقرارات السياسية (Drucker, 1969, 349)، فإن لديه وعياً واضحاً، كما أشرنا، لكيفية إنشاء نظام المعرفة الجديد لأشكال جديدة من الترابط والتخصص. وتأثير ذلك على المواد الأكاديمية. وقال إن «تنظيم المعرفة، ومعه تنظيم الجامعة، يصبح بالضرورة أكثر تعقيداً وإثارة للجدل. ولم يعد التنظيم البسيط ممكناً» (Drucker, 1969, 331).

استوعبت تصريحات Drucker بعد عام 1968 التحولات نحو المعرفة والسياسة وأنظمة الخضوع الجديدة لعالم ما بعد الحرب، لكن ما بعد الثمانينيات كان بعيداً عن خياله من حيث الشبكة العالمية للمعرفة والجامعة الليبرالية الجديدة. العقود التي تلت ذلك جعلت صياغة المعرفة داخل الجامعة أكثر تعقيداً من خلال الأيديولوجيات الاقتصادية الخفية للمعرفة المقننة (المبنية على الفردية والرياضيات)، لا سيما في العلوم الإنسانية، حيث تكون الحقيقة والقيمة أكثر ضبابية. ما أوضحه (Drucker (1969, 347 من تنبؤاته عن الحاضر هو أن حالة المعرفة على المحك: «كل ما يمكن للمرء أن يقوله اليوم هو أن التطبيق أصبح مركز المعرفة، وجهود المعرفة، والبحث المنظم عن المعرفة. نتيجة لذلك،

أصبحت المعرفة هي الأساس ذاته والاقتصاد الحديث والمجتمع الحديث ومبدأ العمل الاجتماعي. يعد هذا تغييراً كبيراً لدرجة أنه يجب أن يكون له تأثير كبير على المعرفة نفسها ويجب أن يجعلها قضية فلسفية وسياسية مركزية في مجتمع المعرفة».

في عمله اللاحق «مجتمع ما بعد الرأسمالية» (18 :1993)، استكشف Druckerالتغيرات في المعرفة الغربية تحت تأثير الرأسمالية وكيف أصبحت «الرأسمالية مجتمعاً» في اقتصاد المعرفة. وجادل بأن المعرفة مرت بثلاثة تحولات جذرية في التاريخ الغربي منذ عام 1750. لقد تغيرت من كونها مطبقة إلى غرض (مهارات وتكنولوجيا) والإنتاج (صناعة) إلى «تطبيق المعرفة على المعرفة» في ثورة الإدارة (Drucker, 1993, 36). ففي حين أن العوامل التقليدية للإنتاج، مثل الأرض (الموارد) والعمل ورأس المال لا يزال لها دور، فإنها ثانوية بالنسبة للمعرفة، لأن المعرفة يمكن أن «تحصل» على هذه العوامل (Drucker, 1993, 38). ووفق Drucker (1993: 40-1)، فإن حقيقة أن المعرفة أصبحت «المورد، وليس مورد» هي التي تجعل المجتمع «ما بعد الرأسمالية». ما يلفت الانتباه بشكل خاص في تأملات Druckerاللاحقة هو الطريقة التي يهتم بها هذا الشكل الجديد من المعرفة بـ «النتائج» والطريقة التي يُنظر بها إلى هذه «النتائج» على أنها «خارج الشخص» وداخل المجتمع والاقتصاد، وكيف «تحول التجربة المخصصة إلى نظام» (Drucker, 1993, 42). ها هي نهاية «الإنسان» كأساس للمعرفة الحديثة وظهور اقتصاد المعرفة باعتباره فضاء مأزقنا الحالي. لقد أصبحنا خارجين عن أنفسنا، ونبعدنا عن صنع تجربتنا. إن طبيعة الفرد وخطاب التجربة يتم تأطيرها الآن من خلال إنتاج المعرفة، ورأس المال الوسيط، حيث يكون السجل المركزي لما نحن عليه خارجياً ومنفصلاً عن أي إحساس بمن نحن و«الشيء الوحيد

الذي سيكون مهماً بشكل متزايد في الاقتصاد الوطني والدولي هو أداء الإدارة في جعل المعرفة منتجة» (Drucker, 1993, 176).

يتضح من تحليل Drucker أن معرفة الذات يتم تحديدها الآن من خلال النتائج الإنتاجية، فنحن لا نحددها ببساطة من خلال المعايير الخارجية للكفاءة، بل الكفاءة الخارجية. تمت إزالة المعرفة من الموضوع وأصبح الفرد تشريعاً جماعياً. وهكذا فإن هذه المعرفة قادرة على إعادة التفكير في الموضوعات وفق منطق اقتصاد المعرفة، والمعرفة الوحيدة التي ستكون مهمة هي المقننة (الرياضيات الشبكية)، لأنها تقع خارج الموارد الخيالية للعامل البشري كآلية مستقلة. إنها معرفة تُترجم إلى نتائج اقتصادية، لأنه في التطبيق المتجدد والأكثر تعقيدًا لقفز Jevons الفلسفي، لم يعد غير القابل للحساب مهماً. ونتيجة لذلك، يتم إعادة ترتيب جميع مواضيع العلوم الإنسانية الصناعية القديمة وفق هذا الأساس المنطقي. ويصبح علم الاقتصاد وعلم النفس منطقاً حاسوبياً ومبرمجاً وقابلاً للقياس في العلوم المعرفية المقننة.

مغامرة Drucker في اقتصاد المعرفة، مع تقدير المتخصصين في المعرفة - المتخصصين في المعرفة الإنتاجية - على الأقل يقر بأن اقتصاد المعرفة سيثير أسئلة حول القيم، والرؤية، والمعتقدات، أي كل الأشياء التي تجمع المجتمع وتعطي معنى للحياة» (Drucker, 1993, 42). إنها القيم الموجودة أسفل اقتصاد المعرفة، تحت الترتيب المحسوب، التي نحتاجها للكشف عن التفكير الداخلي حول الفرد والمجتمع. وتعتبر إدارة المعرفة في اقتصاد المعرفة منعطفاً تاريخياً حيوياً يمكننا من معالجة قيم المعرفة هذه. ونواجه فرصة جديدة لنرى كيف تستثني المعرفة وتشتمل عليها، وكيف تحميها وامتيازاتها، وكيف تغلق وتفتح طرقاً للمعرفة والفهم. ستكون

فضاءات المعرفة متعددة التخصصات ساحة لهذه الدراما الجديدة، ولكن ما إذا كان بإمكاننا اغتنام هذه الفرصة وتحمل المسؤولية الأخلاقية عن معرفتنا ما زال غير واضح.

التفكير متعدد التخصصات في اقتصاد المعرفة

في دراسته الرئيسية لاقتصاديات المعرفة، يلعب المنظر الإداري الفرنسي Dominique Foray (2004) على التمييز في اللغة الفرنسية - لا يختلف عن Foucault (1969) - بين الدراية والاطلاع، التي لا مثيل لها في اللغة الإنجليزية. إنه يعتقد أن هذا يمكن تقديره من خلال المؤهل «المعتمد» أو - في ورقته مع Paul David - «الموثوق» (David & Foray, 2003, 20). المعرفة المعتمدة («الدراية») هي معرفة شرعية مؤسسياً من خلال مراجعة النظراء العلمية أو غيرها من أشكال أنظمة التحقق الطقسية. و«الاطلاع» هو المعرفة التي لم تخضع لمثل هذه الاختبارات. يعتقد Foray أن كلا الشكلين من المعرفة يمكن توظيفهما في اقتصاد المعرفة، لكن مثل هذا الموقف لا يقدر «خبرة» المنفعة الاقتصادية. وبينما يمكن استخدام كلا الشكلين من المعرفة في اقتصاد المعرفة، يمكن تعزيز أشكال معينة من المعرفة من خلال اختبارها وفق مبادئ المعايير المعتمدة اقتصادياً، مثل التدقيق والقياس. وفي اقتصاد المعرفة، نجد شكلاً جديداً من أشكال إزاحة الموضوع، والذي يقوده السوق وينتج اقتصادياً، المعرفة المقننة (التي تشكلت من خلال الفردية والرياضيات الشبكية). هذا هو أساس نوع جديد من التفكير متعدد التخصصات. كما يوضح التنبوء المبكر لاقتصاد المعرفة عند Peter Drucker ([1968] 1969: 326-8):

«الافتراض الأكثر احتمالا هو أن كل واحدة من الترسيمات والتخصصات والكليات القديمة ستصبح عفا عليها الزمن وتشكل حاجزاً أمام التعلم

والفهم ... لقد نما العمل متعدد التخصصات بسرعة في كل مكان خلال العشرين عاماً الماضية ... بشكل متزايد العمل متعدد التخصصات يحشد طاقات الجامعة ويحدد اتجاهها. هذا أحد أعراض التحول في معنى المعرفة من غاية في حد ذاتها إلى مورد، أي وسيلة لتحقيق نتيجة ما. ما كان في السابق معرفة أصبح معلومات. ما كان في السابق تكنولوجيا أصبح معرفة. المعرفة باعتبارها الطاقة المركزية للمجتمع الحديث موجودة تماماً في التطبيق وعندما يتم تشغيلها. ومع ذلك، لا يمكن تعريف العمل من حيث التخصصات. النتائج النهائية متعددة التخصصات».

لقد تم تضخيم الوضع في عام 1969 بشكل كبير، خاصة مع زيادة الشبكات والاتصالات والأشكال الجديدة للهيمنة الاقتصادية العالمية. ففي حين أن الأنظمة القديمة لم تصبح «عفا عليها الزمن» تماماً، هناك بالتأكيد إعادة ترتيب للأولويات والقيم وإعادة تشكيل المجالات التخصصية السابقة. وتوجد الآن أشكال جديدة من المعرفة المهيمنة متعددة التخصصات التي تطغى على الأنظمة القديمة بفئة ثانية مثل العلوم المعرفية، التي تقرأ عبر أقسام المواد الحديثة من خلال فرض قراءة أحادية البعد للمعرفة من حيث فئة متميزة أو معتمدة[1]. الفئة

---

(1) يجمع العلم المعرفي، كما سنرى في الفصل الخامس، الأنثروبولوجية والفلسفة واللغويات، من بين تخصصات أخرى. رد فعل واحد على المعرفة المقننة هو قراءة الحقيقة من حيث الفئات المميزة الأخرى، كما رأينا في أشكال المعرفة اللاهوتية الحديثة المتأخرة التي تتفاعل مع المعرفة الحداثية. ويمكن ملاحظة ذلك في المجموعات الأكاديمية مثل الأرثوذكسية الراديكالية، والتي مثل الأشكال المعاصرة للخطاب الأصولي، هي أشكال من الخطاب الرأسمالي المتأخر. إنه يعمل بطريقة مماثلة، ويميز فئة من خلال قراءة المعرفة وفقًا للحظات التاريخية ذات القيمة اللاهوتية. انظر Milbank (1990) و Milbank et al. (1998).

الشاملة لهذه المجموعة متعددة التخصصات الجديدة والمتعلقة بجميع أنواع المعرفة الأخرى هي الإمبريالية المعاصرة للخطاب الاقتصادي الكلاسيكي الجديد؛ وُلدت من التشكيلات التخصصية المبكرة ولكنها تحورت بفعل هيمنتها الثقافية والمؤسسية في الأشكال الليبرالية الجديدة المعاصرة (Saad-Filho & Johnston, 2005).

تستند الأشكال الجديدة للفكر متعدد التخصصات المهيمن على الركيزة الاقتصادية للتدوين. تتدخل المعرفة المدونة في النظم التخصصية القديمة بجعل المعرفة قابلة للاحتواء، دون تسرب، أو بالأحرى تجد طرقاً لإخفاء التسرب من خلال عزل وحدات المعرفة كما لو أنها لا تعتمد على الأشكال الخارجية لتقدير القيمة. ويخفي القياس نظرية المعرفة للسيطرة التي يمكن أن تستخدمها الأيديولوجيات التي ترغب في السيطرة. هذا الشكل من التفكير يطور وحدات المعرفة للإنتاج ويعتمد على الإغلاق المعرفي. كما أنها تعتمد على إخفاء أيديولوجي لمحتواها المعرفي. إنه استمرار لطرق التفكير الفردية القديمة، ولكنه مكثف في التقدم التكنولوجي والسيطرة الاقتصادية العالمية. وقبل كل شيء، تخفي طريقة التفكير هذه الارتباط الاجتماعي والسياسي لتصريحاتها من خلال تخيل مكان محايد خارج الذات. هذا هو فضاء الرياضيات الشبكية، إعادة التقييم الآلي لجميع القيم.

حجتي هي أننا ندخل عصر المعرفة المضبوطة التي تتميز بالحسابات المفرطة، والتي تخفي أخلاقياتها الخفية للمعرفة. تحدد علامة التجريبية مثل هذا التفكير في العلوم الإنسانية، لكن الافتراضات الأولية لمثل هذه التجريبية تخفي القيم الفلسفية. إن البناء الفلسفي للشيء في العلوم الإنسانية (على عكس العلوم الطبيعية) هو الذي يتحدى منطق اقتصاد

المعرفة. السمة اللافتة لهذا الشكل من المعرفة هي أن وضع كل المعرفة تحت علامة الرياضيات المترابطة يسمح لنا بالكشف عن القيم عند نقاط التسرب التقليدي. تتعثر المعرفة في العالم الغامض للاعتماد المتبادل بين كل المعارف، وفي هذه المنعطفات نرى دم الحياة لقيمها.

يمكّننا اقتصاد المعرفة من إعادة التفكير في العلاقة بين الأنظمة القديمة من خلال إعادة المعرفة إلى تاريخها من الأخطاء؛ تمكن من إعادة التفكير في الاقتصاد وعلم النفس والدين في سياق نقدي من خلال إظهار اقتصاد الظل للمعرفة النفسية للدين. إن اقتصاد المعرفة، كما يجادل Carnoy (2000)، «يشكل نوعاً جديداً من الصراع حول معنى وقيمة المعرفة» (Peters & Besley, 2006, 50). وبالتالي، فإن أزمة الأنظمة القديمة تؤدي إلى الاستجواب الجذري لمجالات أخرى - كما نرى مع الاستجواب النقدي لفئة الدين - لكن هذه الأسئلة والمخاوف ناتجة عن إزاحة مثل هذه الموضوعات في نظام جديد للمعرفة في اقتصاد المعرفة. إن العودة إلى التعريفات داخل المجالات الموضوعية هي عودة إلى نقاط التسرب، إلى الطبيعة السائلة للمعرفة في البيئات السياسية المتغيرة. إنه يكشف عن الكثافة السياسية للمفاهيم ونقاط الانضباط في الإغلاق. إن الأرضية المعرفية للمعرفة في الاقتصاد وعلم النفس والدين مفتوحة الآن لفحص جديد في اقتصاد المعرفة. وحتى لو رفضنا البنى السياسية التي تدعم اقتصاد المعرفة، فإن القضايا التي يثيرها تعيدنا إلى أخلاقيات المعرفة.

السؤال الأساسي في اقتصاد المعرفة هو كيف تعمل تكوينات المعرفة فيما يتعلق بالعالم الاجتماعي السياسي أو - كما يشير Joel Mokyr (2005, 2) - كيف ترتبط المعرفة بالتغير التكنولوجي والاقتصادي؛ والذي يصبح بدوره سؤالاً

حول كيف تصبح المعرفة «معرفة مفيدة». تعني فائدة الفكرة أن المعرفة مرتبطة دائماً بقضايا الاختيار (Mokyr, 2005, 218-9)؛ لا يمكن نقل كل المعارف إلى الأمام لتحقيق منفعة اقتصادية لأنها تقاوم قواعد المنطق الاقتصادي. ترتبط أنواع المعرفة المستمرة بقيمة المنفعة. كما يجادل Mokyr: «المعرفة في Ω [شكل مقترح] ستصبح أكثر إحكاماً وأكثر صعوبة في المقاومة إذا تم رسم خرائط لتقنيات يمكن إثبات نجاحها بالفعل. لنقولها بصراحة، الطريقة التي يتم بها إقناعنا بأن العلم صحيح هي أن توصياته تعمل بشكل واضح» (Mokyr, 2005, 228). وبينما يسلط Mokyr الضوء على المعرفة التي تقود المنفعة، فإنه لا يزال مدركاً لحقيقة أن التنمية الاقتصادية تعتمد على «أهمية المؤسسات والسياسة» (Mokyr, 2005, 282). يتم تحديد المنفعة من خلال السياسة والرغبة الاجتماعية الفردية. وفي بيئة اقتصادية ذات فائدة، نحتاج إلى كشف لغة قيمة الاستخدام في أي نظام معرفي. لمن تفيد المعرفة ومن الذي يستفيد من المنفعة؟[1]

تتزايد المنفعة الاقتصادية للمعرفة في نظام تهيمن فيه المؤسسات الاقتصادية، لأن أشكال المعرفة تُمنح قيمة التكلفة والعائد بدلاً من القيمة الأخلاقية المجتمعية. وتكوينات المعرفة لها قيمة فائدة متزايدة في البيئة الاقتصادية ويمكن قراءة أشكال جديدة من المعرفة متعددة التخصصات في العلوم الإنسانية بهذه الطريقة. إذا كان من الممكن النظر إلى تخصصات القرن التاسع عشر على أنها تعكس البنى المؤسسية لنظام اجتماعي اقتصادي صناعي، فيمكن عندئذٍ النظر إلى المؤسسات العالمية الجديدة للرأسمالية المتأخرة على أنها تقدر «المعرفة المفيدة» ضمن الأشكال الجديدة للنمو الاقتصادي في اقتصاد المعرفة. لا تختفي التخصصات القديمة للعلوم

---

(1) إنني مدين للراحلة Grace Jantzen لإبقائها مسألة من يستفيد من أشكال معينة من المعرفة في طليعة عملي، انظر (Jantzen (1998, 2004.

الإنسانية، لأن التضمين المؤسسي يسمح بالاستمرار، ولكن التسرب بين المواضيع تسمح بإعادة صياغة أيديولوجية جديدة. هذا لأن المجتمع دائماً ما يكون متعدد الطبقات ولديه مواقع متعددة للمعرفة؛ يكمن خطأ نظرية Foucault في أنها فشلت في رؤية كيف تم نقل أشكال المعرفة إلى فترات تاريخية لاحقة، حتى عندما لم تعد مهيمنة. وتسمح الأبراج المعرفية الجديدة بأشكال جديدة من التفكير متعدد التخصصات أو إعادة ترتيب التخصصات القديمة[1]. وتعمل المعرفة في العلوم الإنسانية الآن على تأطير نفسها وفق نظام اقتصادي جديد للمنفعة، مما يؤدي إلى زيادة أشكال الفردية والرياضيات.

يتم إعادة تشكيل العلوم الإنسانية للاستخدام الاقتصادي عن طريق اختزال هذه الأشكال من المعرفة في سجلات القيمة القابلة للترجمة اقتصادياً؛ وهي لغة التدقيق والقياس. ويمكن ربط أبعاد المعرفة القابلة للقياس الكمي بالتقييمات الاقتصادية، وبالتالي يكون لها قيمة تبادلية.

---

(1) هناك أشكال مختلفة من التبادل التاريخي متعدد التخصصات. هناك بعض القيمة الاقتصادية في الثبات البنيوي المؤسسي للتخصصات القديمة في الجامعة. يسمح بعض التفكير التقليدي متعدد التخصصات ويتكون من الرحلات التي لا تهدد الخطابات الفردية؛ بحيث لا تهدد أشكال علم النفس الاجتماعي علم الاجتماع. كانت هذه علامة على ارتباك القرن العشرين في النقاش متعدد التخصصات أو متعدد التخصصات، وهو يتعلق بالسياسة الحيوية للعلوم الإنسانية. ووجدنا أيضاً مجموعات جديدة من الموضوعات في أواخر الرأسمالية مثل دراسات الأعمال أو الدراسات الثقافية أو الدراسات البيئية التي تدمج الموضوعات حول القضايا الحرجة أو الموضوعات الاجتماعية ذات الاهتمام. وقد أدى ذلك إلى إنشاء هياكل مؤسسية جديدة مدفوعة بالمنفعة الاقتصادية، ولكن في الغالب لا تزال تعمل عبر أشكال المعرفة في القرن التاسع عشر. أنا مهتم بشكل جديد من مزج الموضوعات في اقتصاد المعرفة.

ويتم الحفاظ على جوانب أخرى من العلوم الإنسانية من أجل إثراء ثقافي أوسع (عائد اقتصادي أطول وأكثر دقة) والانعزالية التخصصية للأسواق الأكاديمية المتخصصة. ومع ذلك، من المهم أن ندرك أن بعض أشكال المعرفة يُنظر إليها على أنها إهدار ثقافي قيم أو فائض. ويتم احتواء مثل هذه الأفكار في فلك احترافي للنخبة ولا تصبح تهديداً أبداً، لأنها تعمل بمثابة صمامات ضغط فكرية للاضطراب والاحتجاج، وبالتالي لا تمس أبداً القوة المؤسسية المهيمنة. وفي اقتصاد المعرفة، يتم حرق الطاقات الإبداعية المهددة في عدم فائدتها، بينما يتم نقل «المعرفة المفيدة» مباشرة إلى المركز الاقتصادي. ويمكن نقل الموضوعات التي يمكن ترجمتها اقتصادياً إلى لغة «التدوين» الجديدة (القياس والاختزال التجريبي) في الاقتصاد الجديد. وبالتالي فإن اقتصاد المعرفة يعيد تكوين المعرفة إلى أشكال مفيدة، مما يؤدي إلى توليد مواضيع جديدة اقتصادياً.

هذا الارتباط بين نظرية المعرفة والاقتصاد ليس شيئاً جديداً، كما أوضح الفيلسوف Nicholas Rescherفي مقالته عن تطوير مثل هذه الروابط في أعمال (1839-1914) Charles Sanders Peirce. وكما يوضح (1989, 4) Rescher في دراسته للاقتصاد المعرفي: «أي نظرية للمعرفة تتجاهل هذا الجانب الاقتصادي تعرض كفايتها للخطر». وبينما يهتم (1989, 150) Rescherبإظهار أهمية العقلانية في التفكير الاقتصادي، على غرار نظرية الاختيار العقلاني، فإن اقتراحه المركزي هو أن العوامل الاقتصادية «تشكل الإجراءات المعرفية وتكيفها بطريقة أساسية للغاية». وفي حين أن نموذجه للإدراك مفتوح، يصبح النقاش أكثر تعقيداً عندما يتم أخذ الإدراك نفسه في تشكيل مقنن. إن أخطاء العلوم الإنسانية في تبني مثل هذه الأشكال المقننة تحت علامة «العلم» واضحة في هذه المرحلة. ويعزز (1989, 150) Rescher هذه النقطة من خلال ربط

المعرفة أيضاً بالقدرة على تحمل التكاليف: «حدود العلم حقيقية للغاية، لكنها ليست مسائل فكرية بطبيعتها تتعلق بعجز الإنسان أو قلة عقله. إنها في الأساس حدود اقتصادية تفرضها الطبيعة التكنولوجية لوصولنا إلى ظواهر الطبيعة. إن الفكرة المفرطة في التفاؤل بأن بإمكاننا دفع العلم إلى الأمام نحو حل جميع الأسئلة التي تطرأ تتحطم في الواقع المحرج المتمثل في أن سعر حل المشكلات يرتفع بلا هوادة إلى نقطة تتجاوز حدود القدرة على تحمل التكاليف».

حقيقة أن المعرفة يتم تقليصها غالباً بسبب متطلبات الكفاءة تعني أن أنظمة التدوين تحتاج إلى تمحيص دقيق، وفي موقف تكون فيه القيمة الوحيدة للمعرفة اقتصادية، وحيث يتم اختزال المعرفة إلى ما يمكن حسابه، وتجريبياً (في وهم قيمة الحقيقة)، كيف نتخيل أنفسنا وكيف نفكر في أن تصبح أقل من أي وقت مضى. قد تكون معرفتنا تتوسع باستمرار لتقليل ما نحن عليه إلى ما يمكننا التحكم فيه والتنبؤ به، بدلاً من ما قد نصبح خارج الظروف التي أعددناها لجعل البشر كائنات للقياس والكفاءة. هذه هي التخيلات الكاذبة التي تستخدم للقياس كقناع لوهم المعرفة بالتحكم في المعلوم. تحدث هذه العملية من خلال تلبيس العلوم الإنسانية بلغة العلوم الفيزيائية كوسيلة لإدامة أيديولوجية السيطرة والهيمنة[1]. والمثير للقلق هو أن ظروف المعرفة في اقتصاد المعرفة تحد من

---

(1) كما أوضحت في المقدمة، فإن هذا الجانب من حجتي هو أمر حاسم ويمكن قياسه من قبل أولئك الذين يتخيلون الإنسان. ومع ذلك، فإنني أحدد موقع علم النفس في الفلسفة بدلاً علم وظائف الأعضاء وأجادل بأن الارتباك المعرفي المركزي ينتج عن محاولة تحويل علم النفس إلى علم بيولوجي. وهناك، بالطبع، بعض التقاطع، لكن هذه تبقى، كما أوضح James (1890)، فقط «إمكانية» علم النفس. يتضح من الرسالة المشاكل النفسية للذات التي يتطلب علم النفس الكثير من الافتراضات

ظروف التفكير بالمعرفة خارج الاقتصاد والتدوين. ومع ذلك، لا يمكن للاقتصاد أن ينفصل بشكل شرعي عن غير الاقتصادي، وفي التسرب بين الموضوعات نرى كيف أن علم الاقتصاد وعلم النفس ودراسة الدين عالقة في افتراضات أخلاقية خفية حول المعرفة والذات.

في الفصل الآتي، أريد استكشاف خط صدع حيوي واحد في العلوم الإنسانية لإظهار كيف تتسرب المفاهيم المركزية في مجال التطبيق إلى الأنظمة السياسية والاقتصادية للمعرفة. بفضح أنظمة وحدود هذه الأشكال من المعرفة، قد نكون قادرين على التفكير مرة أخرى. كما لاحظ Foucault: «أعتقد أنه يتعين علينا الإشارة إلى عمليات بعيدة أكثر بكثير إذا أردنا أن نفهم كيف وقعنا في شرك تاريخنا» (Foucault, 1979, 136). وفي النهاية، ما هو على المحك هو الطريقة الأخلاقية التي نشكل بها المعرفة للتفكير في من نكون ومن قد نصبح وتحديد الأنظمة المؤسسية التي تدعم مثل هذه الخطابات.

المسبقة لتحويلها إلى علم؛ شيء سأستكشفه في الفصل الخامس.

2

المعرفة الثنائية والفئة المحميّة

الفرد والمجتمع - للفهم التاريخي والحكم المعياري - مفاهيم منهجية ... يجب فهم جميع الأحداث النفسية البشرية والبناءات المثالية على أنها محتويات ومعايير للحياة الفردية، تماماً مثل محتويات ومعايير الوجود في التفاعل الاجتماعي ... ولكن على الرغم من كل ما لا يمكن الاستغناء عنه من هذه الأشكال الفردية التي لا جدال فيها، والتي من بينها تأتي الاجتماعية في الصدارة، تظل الإنسانية والفردية المفهومين القطبيين لمراقبة الحياة البشرية.

فئات التجربة البشرية (1971) [1908a] Georg Simmel

إذا كان يُنظر إلى المعرفة في العلوم لإنسانية على أنها حدود قابلة للاختراق عبر المجالات التخصصية، فهناك قضية نظرية مركزية واحدة تتحرك عبر مجالات الموضوع وتحدد الشكل الأخلاقي للمعرفة. إنها ثنائية الفردي الاجتماعي، وهي مفارقة لا يمكن حلها تكشف عن القيم الفلسفية التأسيسية. وقد ناشد (38 ,1971 [1908a]) Georg Simmel اسناد Spinozaللامتداد والتفكير في حل المشكلة ومحاول التمسك بفكرة وضعين (الواحد والشيء نفسه، ولكن يتم التعبير عنه في وضعين). ومع ذلك، فإن تقدير Simmelلـ «التصنيف المزدوج» لن يحل التوترات بين علم النفس وعلم الاجتماع، وفي العام ذاته الذي ظهر فيه مقال Simmel ، ظهر مجلدان، كلاهما بعنوان علم النفس الاجتماعي، يعكسان التوترات الفلسفية؛ أحدهما بقلم Edward Ross، عالم الاجتماع الأمريكي، والآخر بقلم William McDougall، عالم النفس البريطاني Burr) (12 :2002. يرسم هذا التقسيم المعضلة المتناقضة لسياسة التخصص،

وشكلت مجالين مختلفين بشكل ملحوظ، مجال علم الاجتماع (علم النفس الاجتماعي الاجتماعي) وعلم النفس (علم النفس الاجتماعي النفسي). هذان المجالان لهما مجلات مختلفة وكتب مدرسية مختلفة ومصادر مختلفة من التخصصية الرسمية والتحقق من صحة نقل المعرفة (Still, 1998, 19).

إن علم النفس الاجتماعي لعلم النفس، كما هو موجود في «علم النفس الاجتماعي» لـ F.H. Allport عام 1924، قد أحدث، وفق Jones & Elcock، «إضفاء الطابع الفردي على المجتمع» (Jones & Elcock, 2001, 123). في مثل هذه الحالات، يُنظر إلى المجتمع على أنه «متغير إضافي» بدلاً من أن يكون شيئاً «تكوينياً أو تأسيسياً» للذات(Wetherell et al., 1998, 16). وبالمثل، في علم النفس الاجتماعي الاجتماعي، الافتراض هو أن السياق الاجتماعي يحدد مسبقاً الأداء العقلي. وقد استكشف Roger Sapsford (1998: 65-74) التوترات بين مستويات التحليل المختلفة هذه في مناقشته لـ «مجالات» المعرفة: دراسة مجالات المعرفة المجتمعية والجماعية وبين الشخصية وضمن الشخصية. وفي حين أن مثل هذه الفئات تمكننا من التغلب على بعض الالتباس في هذا المجال، من خلال تحديد الأسئلة المناسبة وغير المناسبة وتوضيح مجال المعرفة، فإنها لا تزال تحافظ على انقسام خاطئ. لم تجد الانقسامات في تكوين الموضوع في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين حلاً ضئيلاً لهذه المشكلة، على الرغم من وجود العديد من المحاولات للتغلب على إرث مثل هذه التكوينات المعرفية داخل التخصصات الصناعية. على سبيل المثال، فإن «الأزمة» في علم النفس الاجتماعي في السبعينيات والتطور اللاحق لمدارس علم النفس «النموذجية الجديدة»، بما في ذلك علم النفس الخطابي وعلم النفس النقدي، كلها تحاول التغلب على التوتر بين الفردي والاجتماعي (Shotter,

1975; Westland, 1978; Forgas, 1981; Parker, 1992). ومع ذلك، ما هو واضح هو أن وضع علم النفس الفردي في السياق الاجتماعي، أو العكس، يصبح بياناً فلسفياً للقيمة بدلاً من الحقائق التجريبية. إن الطبيعة المتناقضة وغير القابلة للحل للمشكلة الثنائية تعني أنها تكشف القيم الضمنية في تكوين المعرفة. وتتطلب النقطة التي يتم فيها تثبيت المعرفة لمفصلة معينة إما إغلاقاً أو انفتاحاً على هذه المسألة، ويتم تحديد أخلاقيات الموضوع بواسطتها. فالثنائي الفردي الاجتماعي يقع في قلب النقد، لأنه يرسم القواعد المعرفية للنظام السياسي ومعرفة الذات.

تذهب السياسة الثنائية للفردي الاجتماعي إلى قلب البنية المنهجية للتفكير متعدد التخصصات والنقاش الداخلي في مجالات دراسية محددة. والنظرية الكلاسيكية لـ Wundt ، و«علم النفس الجماعي» لـ Freud، و «اللاوعي الجماعي» لـ Jung، وفهم Durkheimلعلم الاجتماع على أنه «علم نفس جماعي»، و«مجموعات التمثيل» لـ Lévy-Bruhl، كلها شواهد على مشاكل المعارضة الثنائية بين الفرد والمجتمع. كما أن الدراسات في علم النفس والنظرية الوجودية تستجوب نفس اللغز، وتتصارع مع الفرد الذي وقع في عالم اجتماعي غريب (Laing, [1960] 1965). وعالج مفكرون ما بعد البنيويون الفرنسيون الأحدث، Althusser (1971) و Foucault (1975; 1982a)، نفس المشكلة بطريقة مختلفة، مع مفهوم «التوحيد» (الذاتية)، ودراسة كيف تم بناء الموضوع الفردي من خلال العمليات الاجتماعية. وفي المجال المحدد لعلم النفس والدين، قام Diane Jonte-Pace & William Parsons (2001, 57-126)، بوضع خريطة لحالة الدين وعلم النفس، بتسليط الضوء أيضاً على هذه الاهتمامات في سلسلة من المقالات التي تبحث في وجهات النظر في الحداثة وما بعد الحداثة. وظهرت مؤخراً الإشكالية الاجتماعية - الفردية في النقاش حول

علم النفس الثقافي وعلاقته بأساس ومستقبل موضوع علم نفس الدين (Belzen, 2005a; 2005b). كما كتب (Belzen (2005a: 157-8)، يحاول للتغلب على ركود المجال: «في علم نفس الدين، يدرك المرء أن الانشغال بالأفراد المستخرجين من ثقافتهم، في التركيز شبه الحصري على التدين (الخاص)، وفي الإهمال شبه الكامل للدين كموضوع للبحث في علم نفس الدين. وفي الواقع، يدافع العديد من علماء النفس الدينيين، وربما معظمهم، عن الموقف القائل بأنه لا يمكنهم التحقيق إلا في التدين، والعلاقة الشخصية - الفردية لدين معين يكون الفرد اجتماعياً فيه، وليس الدين بحد ذاته. ويجب التشكيك في هذا القيد المفروض على الذات، لا سيما في ضوء المناقشات المبكرة حول المنهجية في سيكولوجية الدين».

وبالتالي، فإن أي قراءة نقدية للمعرفة النفسية للدين يجب أن تفحص قضية الفرد والمجتمع، ليس فقط في مجال الاهتمامات المحددة، ولكن أيضاً في النقطة التي تظهر فيها هذه القضية في مجموعة واسعة من المجالات. وكما يوضح (Shamdasani (2003, 271 في روايته التاريخية لهذه المسألة في علم نفس Jung: «لقد ارتبطت محاولة التمايز التخصصي والهيمنة بالعديد من التداخلات والافتراضات المتبادلة». واللغز النظري للفردي الاجتماعي منتشر في جميع أنحاء العلوم الإنسانية ويحمل بعض الوزن الايديولوجي، لأن المعرفة تتغير جذرياً وفق كيفية حل هذه المشكلة. ويصبح هذا أكثر صلة بالموضوع عندما نفكر، كما حدد Elliott and Lemert (2005)، أشكالاً جديدة من «الفردية» تم إنتاجها في ظل الظروف الاجتماعية للعولمة، والتي تفتح هذه المشكلة لمجموعة جديدة من المحددات الاقتصادية. ويتطلب وضع بيانات نفسية معاصرة حول الدين داخل الاقتصاد السياسي، بالتالي، تحليلاً تخصصياً نقدياً ذاتياً

انعكاساً للنموذج الثنائي القديم للفردي الاجتماعي لأنه يعمل على طول حدود الاقتصاد وعلم النفس.

في الواقع، هناك عدد قليل من القضايا النظرية التي لها آثار بعيدة المدى على كيفية تخيلنا للموضوعات والنظام الاجتماعي. ولا تشكل المشكلة فقط النظام الأخلاقي للمعرفة التخصصية والحكم المركزي لمثل هذه الخطابات، ولكن أيضاً الصراع الأيديولوجي المضطرب في القرن العشرين والمخاوف من التسلطية والقمع والديكتاتورية (Hayek, 2001, 14 [1944]). وكما سأبين، فإن الالتباسات المحيطة بالفردي الاجتماعي في علم النفس هي فتحات للفكر السياسي-الاقتصادي، واعتناق أي من النقطتين في هذا الانقسام الثنائي هو تقييم أخلاقي - سياسي. ومن الأمور المركزية في تقييمي النقدي للمعرفة النفسية أنها مرتبطة ارتباطاً جوهرياً بنفس مجموعة النقاشات داخل التفكير الاقتصادي، والتي نشأت من أواخر القرن التاسع عشر في نفس الوقت مع علم النفس. بينما كان Freus وJung يتنقلان على الرمال المتحركة للتمثيلات الفردية والجماعية، أنشأت المدرسة النمساوية للاقتصاد تحت قيادة Carl Menger ([1883] 1996)، كما رأينا، الفرد كأساس للنظرية الاقتصادية. وعززت اتجاهات الفردية هذه التفكير الليبرالي الجديد في الاقتصاد من خلال الكتاب الاقتصاديين اللاحقين مثل Hayek ([1944] 2001)، ولكن في التحدي الحقيقي للغاية للأيديولوجيات الجماعية للقرن العشرين، أصبح الاحتضان الراديكالي للفردانية الآن، وهو تحول خطير إلى النزعة الجماعية التي سعت إلى تجنبها. ويوضح هذا التحول مشكلة مركزية في التفكير الثنائي حول الفردي الاجتماعي، وسأسعى لفتح هذا النقد داخل مشكلة المعرفة النفسية.

إن رأيي في هذا الفصل هو أن التمييز الثنائي بين الفرد والمجتمع يتعلق بشكل من «فقدان الذاكرة التخصصي» الذي يقمع الأبعاد الأخلاقية والسياسية للدراسة النفسية للدين. تقع السياسة الأخلاقية عند النقطة التي يُنسى فيها الثنائي الاجتماعي الفردي ويتم حله بصمت. يسمح فقدان الذاكرة التخصصي، كما سنرى في الجزء الثاني من هذا الكتاب، بأشكال من علم النفس لمناشدة «العلم» مع إخفاء القرار الأخلاقي للثنائي الفردي الاجتماعي. وعند نقطة مفارقاتنا تصبح قيمنا واضحة. ومن أجل توضيح هذه النقطة، أريد أن أوضح المشاكل داخل البناء الثنائي للفرد والمجتمع في عدد من اللحظات المحددة من تاريخ علم النفس والاقتصاد.

يعيدنا السؤال الفردي الاجتماعي بشكل ملحوظ إلى نقطة البداية في بحثي ونية (49 :1960 [1902]) James «التجاهل الفرع المؤسسي تماماً»، وقراره بقراءة الدين على أنه تجربة خاصة وفردية. ولكن في حين أن إخراج James من هذه المعضلة المركزية للمعرفة النفسية هو سمة أساسية لتاريخ الفحص النفسي للدين، فإنه لا يمثل، بأي حال من الأحوال، القصة بأكملها. وكما سيتضح من خلال هذا الكتاب، فإن الفردي الاجتماعي هو المحور المركزي في الترتيب الأخلاقي للمعرفة، مما أدى إلى مجموعة كاملة من الأشكال الثنائية، مثل الوحدات الفردية والأفراد المصنفين أو المقننين، ولكنه يحمل أيضاً إمكانات للبدائل الإبداعية في عقل المجموعة والفردية المضمنة. وكما اقترحت، لا تحل أي من القرارات المشكلة الثنائية، لكنها تكشف عن إرادة السلطة الأخلاقية والسياسية. ونهاية البراءة السياسية في علم النفس، وتطبيقها على الدين، هي نهاية البريء من الثنائية الاجتماعية الفردية وتسربها التخصصي إلى الاقتصاد. وسوف يرسم هذا الفصل بعض معالم هذه الأرضية الأخلاقية الخفية للتفكير التخصصي.

فقدان الذاكرة التخصصي والتمييز النمطي

علم نفس الدين، منذ بدايته النظامية الرسمية في تسعينيات القرن التاسع عشر، موضوع على خلاف مع نفسه. إنه خطاب ولد من الاستبطان المسيحي الغربي، وطوى على نفسه في ظروف منظمة ومدروسة، ثم تخلص من أساسه الديني الفلسفي في الوهم التجريبي بالقيمة-الواقعة العلمية. وقدمت المختبرات التجريبية المبكرة لـJames في الولايات المتحدة الأمريكية (1875) Wundt في ألمانيا (1879) طريقة للفحص المنهجي للموضوع. وكان الهدف هو عزل مساحة الاستبطان داخل بنية منهجية، لكن مثل هذه البنية لا يمكن أن تتم ضمن دراسة الدين دون تشتيت البعد الاجتماعي[1]. يهدد الاجتماعي والسياسي الذات الفردية ويتم إدارته من خلال فقدان الذاكرة التخصصي، لأن الموضوع ينسى المنطق الذي يهدد وجوده. لكن نسيان الماضي في علم نفس الدين يعني أيضاً تجنب إمكانية فهم ما يمكن أن تكشفه انقسامات المعرفة التاريخية حول الممارسات التخصصية وأخلاقيات المعرفة. ويمكن أن يرتبط فقدان الذاكرة التخصصي حول تكوين الموضوع بالطريقة التي تعود بها التخصصات إلى المشاكل التأسيسية في كل فترة متتالية. وقد قام Andrew Abbott (2001) بتطوير فكرة «دورات» الجيل التخصصي فيما يتعلق بالعلوم الاجتماعية لمعالجة المشكلة، وتمكننا من رؤية شيء عن كيفية التعامل مع ثنائية الفردي الاجتماعي من قبل مجتمعات العلماء المعنية.

يجادل Abbott في عمله «ميولات التخصصات» (2001)، بأن العلوم الاجتماعية تتطور وفقاً لـ «تمييز فركتلي»، حيث تكرر الأنماط نفسها

---

(1) يحاول علم النفس المعاصر التعامل مع مثل هذه المعضلات في تطوير «نظرية تحديد المواقع» (Harré & Van Langenhove, 1999; Harré & Moghaddam, 2003).

من مركز مشترك من القضايا أو من «محور التماسك» داخل التخصص (Abbot, 2001, 9). وأشار إلى أن المناقشات الجديدة داخل التخصص هي محاولات لإعادة تأكيد نقاطه الرئيسية في المحور التخصصي. وتتطور التخصصات، وفق Abbott، من خلال إعادة صياغة «المناقشات الدائمة»، ليس من منظور ديالكتيكي هيغلي، ولكن من حيث «النهضة المستمرة إعادة اكتشاف أو إعادة تسمية »، عملية» التشابه الذاتي، والنسخ الذاتي، وعدم الجذور» (Abbott, 2001, 15, 121). وبهذا المعنى يتطور الموضوع من خلال إعادة فحص مشاكله الأساسية وتكرار التقسيمات وفق خطوط الجدل التي تتناول مثل هذه القضايا. وتواجه المشاريع متعددة التخصصات بالطبع قضايا أكثر تعقيداً. وكما يقترح Abbott: «لا يوجد نظام يكتسب أو يفقد السلطة في منطقة ما دون إزاحة أو إغراء التخصصات الأخرى» (Abbott, 2001, 137). ولا يهتم Abbott بعلم نفس الدين، لكن يمكننا أن نرى أن دورات الموضوع تعيد النظام باستمرار إلى الأسئلة التأسيسية حول الفرد والمجتمع وكيف يسمح ذلك بفقدان الذاكرة السياسي عند نقطة محور التماسك. وتعد مسألة الفرد والمجتمع محوراً أخلاقياً مهماً بشكل خاص، والذي لا يزال بدون حل، ويكرر نفسه في مجال علم النفس على مستويات مختلفة، لا سيما في ظهور علم النفس الاجتماعي.

في مثل هذه المجالات، يتم تقييد شياطين الجماعة والمجتمع من خلال إقامة تقسيم دقيق بين الفرد والمجتمع، مما يسمح بنوع من الاحتواء التخصصي للمشكلة. إذا كان من الممكن إعداد الفرد ضد المجتمع، أو الجماعي، فإن مخاطر التلوث لن تهدد الموضوع. لكن المعارضة الثنائية تعمل فقط على إخفاء مشكلة أكثر خطورة هي حقيقة أن علم النفس هو بحد ذاته عملية اجتماعية. إذا تمكنت من الحفاظ على الفصل بين الفرد

والمجتمع، يمكنك الحفاظ على الفصل بين انضباط الفرد والعمليات الاجتماعية والسياسية. وعلى إدراك هذه المعضلة السياسية، يبني Kusch (1999: 1) تاريخه في علم النفس على أساس أن «هيئات المعرفة النفسية مؤسسات اجتماعية». هذه الحركة هي التي تمنع في التركيبات الثنائية للمعرفة.

أنا لا أقول أن مفهومي «الفردي» و «الاجتماعي» ليس لهما صلاحية أو علاقة مهمة في تخصص ما، مثل علم نفس الدين، لكن محاولات جعل هذه الفئت قابلة للتقسيم والطريقة التي يتم وضعها بها هي شيء لا يمكن للمجال أن يحله دون مطالبة بترتيب أخلاقي معين للمعرفة. إن العيوب الإجرائية لموضوع ما هي التي تؤكد مجموعة من القيم الأخلاقية السياسية في صميم المعرفة، لكن الشكل الذي تستمر فيه هذه القضية يخفي التحيز. ويقر Abbott بأن التحولات الثقافية تؤدي - جزئياً - إلى الحاجة إلى إعادة صياغة أولويات التخصص، على الرغم من أنني أعتقد أنه يفشل تماماً في تقدير كيف يتم دفع ذلك سياسياً واقتصادياً. ومع ذلك، فإن Abbott قادرة على التقاط دورات التقسيم التخصصي والطريقة التي تنخرط بها المناقشات في تكرار الأسئلة الأساسية. وإذا كانت أطروحة Abbott حول التكرار الجزئي للتخصصات صحيحة، فقد يكون من الممكن رسم علاقة ما بين «محور التماسك» في تخصصات علم النفس وعلم النفس الاجتماعي لإظهار كيف تنشأ مشكلة الفردي الاجتماعي ثم تحدد علاقتها بالاقتصاد السياسي كطريقة للكشف عن القيم الأساسية.

إن علم نفس الدين هو في بعض النواحي الفن اللامع للجراح الذي يقطع الأوتار التي تربط بين الفرد والمجتمع، إنه فصل الملاحظة البشرية عن افتراضاته الاجتماعية والسياسية. إنها خطوة منهجية تقع في خضم

عملية سياسية أوسع. هذه القطعة من الجراحة الاجتماعية لم تكن ناجحة أبداً وتاريخ علم النفس ذي الصلة شاهد على هذا الفشل: «على الرغم من المحاولات المتسقة لتحديد طبيعة ونطاق علم نفس الدين، يمكن أن يُعزى استمرار التعددية جزئياً إلى الافتقار إلى الوضوح والإجماع، وربما في الآونة الأخيرة بعض المقاومة النشطة لتحديد حدودها وحدودها المناسبة مقابل الأنظمة الأخرى من المعرفة» (O'Connor 1997: 86).

يرتكز فقدان الذاكرة التخصصي حول تكوين الموضوع وتقسيم التخصصات على الانقسام بين الفرد والمجتمع. وقد سعى مجال علم النفس إلى فصل نفسه عن علم الاجتماع من خلال اقتحام المجال الاجتماعي من منطقة الوحدة الفردية، باتباع خطاب «الاستبطان المنهجي» والعمليات العقلية، والتي عززت تقليد الفردانية الغربية من عصر النهضة. كما فصل نفسه عن الأنثروبولوجية من خلال تبني المفاهيم الإشكالية للتطور النوعي والفردي، والتي تكررت في «اللاوعي الجماعي» لـ Jung و«التراث القديم» لـ Freud (والذي سأعود إليه أدناه). وفصلت نفسه عن الفسيولوجية من خلال التأكيد على أهمية فئة الخبرة، وعن الفلسفة من خلال إبراز مقاربته المنهجية والتجريبية للموضوع. إن ما يسمى بـ «مناهج العلم» في علم نفس الدين، والتي أكدها كتاب مثل Edwin Starbuck (1899)، لم تكن معايير محايدة، لكنها، كما يلاحظ Danziger، مناهج مفيدة للحفاظ على التخصص من خلال «روابط الولاء والقوة والصراع» (Starbuck, 1899, 1; Danziger, 1990, 3). إن العودة إلى مصادر الحقل يعني رؤية كل التباسات موضوع ما، وخطوط صدعه ومفارقاته. ومن خلال العودة إلى أسس موضوع ما، نرى كل المؤقتات وعدم اليقين في المعرفة، والتي بدلاً من كونها غير صحية وغير علمية وغير صحيحة تمكننا من التعرف على زمانية الفكر ومشاكل «الإغلاق»

(Lawson 2001). والعودة إلى المعضلة الفردية والاجتماعية في تاريخ علم النفس والاقتصاد يأخذنا إلى قلب أخلاقيات معرفة الذات والعالم.

من الحشود إلى العقول المتجسدة

لا يمكن تقديم جينالوجية مفصلة للصراع التخصصي بين الفرد والمجتمع في كامل تاريخ علم النفس في حدود فصل واحد؛ وآخرون - مثل Forgas (1981) وKusch (1999) وShamdasani (2003) - قد أنجزوا بالفعل بعض جوانب هذا العمل في التقاليد التاريخية المختلفة لعلم النفس. ومع ذلك، يجدر إبراز واحدة أو اثنين من سمات هذا التناقض التاريخي. وستعمل رحلتي على تقديم بعض الأدلة على أن تاريخ علم نفس الدين هو تاريخ قمع أو تفكيك الارتباك المفاهيمي حول ثنائية الفردي الاجتماعي. وعلى الرغم من أن الانقسام بين الفرد والمجتمع كان ضرورياً لتحقيق الاستقرار في مشروع علم النفس وخلق موقع جديد للمعرفة في نهاية القرن التاسع عشر، إلا أنني أجادل في أن هذا المجال التخصصي يديم ثنائية انقسام بمنعها من احتضان إرادتها السياسية. ومن المهم أن ندرك أن النصوص المبكرة في تاريخ علم النفس لم تقم كثيراً ظاهرياً بقمع الانقسام بين الفرد والمجتمع، حيث وضعت هذه المصطلحات ضد بعضها البعض من أجل تجنب كابوس الانهيار التخصصي وانكشاف سياسة المعرفة في جذور علم طموح؛ نوع من نسيان النازحين. ويقوم بذلك عن طريق إقامة دينامية بين الفرد والمجتمع كمنطقتين محددتين أو مميزتين بشكل واضح، والتي تتلامس وتترابط ولكن لا تلتحم. واستغرقت المشاريع المبكرة، على سبيل المثال، في علم نفس الدين وقتاً للاعتراف بالانقسام بين الفرد والمجتمع، ثم رفضت المشكلة بعناية قبل الاستمرار دون قلق (كما رأينا في عمل William

Jamesالأساسي في المنطقة). وقد استتبع ذلك إغلاقاً فورياً لمجالات تخصصية أخرى في استعادة للفئة التخصصية المهيمنة.

في عام 1920، على سبيل المثال، كافح James Pratt، تلميذ James، في دراسته للوعي الديني لفصل حدود الفرد والمجتمع. اعترف بوجود علاقة مركزية بين الاثنين، لكنه سعى للحفاظ على الطبيعة المميزة للفرد من حيث موقع التفاعل الاجتماعي. وحافظ على التمييز من خلال ملاحظة أن الأفكار «الاجتماعية» هي نتاج التعاون بين العديد من العقول الفردية، أو - بعبارة أخرى - بأن العقول الفردية يُنظر إليها على أنها تمتلك قدرة موجودة مسبقاً على «تشكيلها من قبل المجتمع» (Pratt, [1920] 1924, 72-3). وسعى إلى تحديد «الهبة النفسية الأصلية للفرد» في حوار مع أعمال Durkheim وMauss وLévy-Bruhl (Pratt, [1920] 1924, 75, 80-1). كما جادل بأن: «الدين هو نتاج المجتمع والفرد. كما يتم التعبير عنه في كل من المجتمع والفرد. إن التعبير الاجتماعي للدين، بقدر ما هو مسألة خارجية، لا ينتمي إلى علم نفس الدين بل إلى التاريخ والأنثروبولوجية والعلوم المرتبطة بها. كعلماء نفس، نحن مهتمون في المقام الأول بالطريقة التي يتجلى بها الدين في أفكار ومشاعر وأنشطة الأفراد (أي الأفراد في المجتمع)» (Pratt, [1920] 1924, 12-13).

في حين أن مثل هذا الاعتراف بأهمية الاجتماعي بالنسبة للفرد هو خطوة مهمة في المعركة من أجل منطقة التخصص، فإنه يخفي تواطؤ الموضوع في إنشاء عالم ثنائي. ومن خلال الحفاظ على التقسيم ووضع الموضوع جنباً إلى جنب مع علم الاجتماع، فإنه يحدد منطقة الاحتراف التي لا يمكن أن تؤدي إلا إلى عزل الموضوع والحفاظ عليه من بنائه الغامض. وفي الواقع، فإن النضال من أجل الحصول على صوت موثوق

في الأكاديمية تطلب بعض الإنكار لمجال البحث الفكري، خاصة عند النظر في ظاهرة الدين.

ما أقترحه هنا هو أن النقاشات حول الثنائي الفردي الاجتماعي تعيد تمثيل بادرة تماسك غير قابلة للحل في كل عصر، بحيث نجد مساراً نظرياً يربط بين علم نفس الحشد في أواخر القرن التاسع عشر (1890)، وعلم النفس الجماعي (العشرينيات / الثلاثينيات)، والشخصية الاجتماعية (الثلاثينيات) في أساس الموضوع إلى المواقف اللاحقة لعلم النفس الاجتماعي النقدي والعقل المتجسد لعلم النفس المعرفي (التسعينيات / الألفينات). هذه كلها جزء من التكرارات الكسورية الدورية لمحور التماسك في علم النفس، والتي تكمن وراءها أخلاقيات المعرفة الأعمق التي هي موضع اهتمام هذا الكتاب. وسوف أرسم بإيجاز بعض الأسس التاريخية من خلال أخذ ثلاث نقاط من «محور التماسك» المتعلق بالمشكلة الثنائية في Le Bon وMcDougall وFreud وErich Fromm. وسأقوم بعد ذلك بتأسيس هذه البيانات في محور رابع، مأخوذ هذه المرة من مجال الاقتصاد، في عمل Friedrich Hayek. ونأمل أن توضح هذه الأمثلة المشكلة الفلسفية في تاريخ علم النفس والاقتصاد وتظهر الدينامية الأخلاقية والسياسية الحيوية وراء هذا النظام الثنائي. وسوف تتضح هذه المشكلة من خلال الكتاب، وخاصة عندما نستكشف مشاكل علم النفس المعرفي المعاصر (الفصل الخامس). إن إعادة ظهور الثنائي الاجتماعي الفردي في قلب العلوم المعرفية المعاصرة للدين يعيد تمثيل فقدان الذاكرة السياسي للنظام ويخفي بنفس القدر نظام المعرفة الأخلاقي.

بالتفكير في هذا الموقف في العلوم المعرفية، أعاد Robert Wilson (2004: 188) النظر في فكرة عقل الجماعة والمعرفة المتجسدة لتحدي

النماذج الداخلية. واختتم دراسته بالجدل أن «العقول التي يمتلكها الأفراد هي بالفعل عقول الأفراد في المجموعات» (Wilson, 2004, 307). المشكلة، كما يوضح (Wilson 2004: 307)، هي أن علماء الأحياء وعلماء الاجتماع قلقون بشأن الافتقار إلى الأدلة التجريبية، لكنه يشك في أن ذلك أيضاً «يعكس جهلاً وعدم حساسية تجاه العمل المفاهيمي الضروري لتوضيح ما يعنيه امتلاك عقل». ويصبح الافتقار إلى «العمل المفاهيمي» جزءً من فقدان الذاكرة التخصصي بقدر ما يعكس نسيان تكوين الذات المصطنع والأرض الأخلاقية السياسية للبيانات. إن الافتقار إلى العمل المفاهيمي هو أيضاً نقص في الإرادة السياسية ونقص في الوعي الأخلاقي تجاه طرق المعرفة. يحاول Wilson (2004) تقديم نماذج مختلفة وتاريخ أعمق لإعادة صياغة النقاشات، ولكن بينما يتضمن عمله مستوى معيناً من التفكير النقدي، فإنه لا يقدر تماماً كيف يعكس «الجهل» و«عدم الحساسية» سياسة المعرفة حول محور تماسك ثنائي الفردي الاجتماعي. إن الاختيارات المتعلقة بما ننظّره وكيف ننظّر هي بيانات ذات قيمة، قبل صنع الحقائق التجريبية بشكل انتقائي. وإن النمذجة الموازية للثنائي الفردي الاجتماعي في تاريخ الاقتصاد تجعل هذا أكثر شفافية.

المحور الأول: حشد *Le Bon* وعلم النفس الاجتماعي لـ *McDougall*

في عام 1895، كتب Gustav Le Bon تحليله القوي للحشد. ووفق Robert Nye، كان لذلك تأثير كبير على تنظيم هتلر لألمانيا النازية وآلة الدعاية. ففي هذا العمل، حاول Le Bon ([1895] 1995, 44) تحديد «قانون الوحدة العقلية للحشود»، وحدد أنواعاً مختلفة من الحشود. وأظهر أن الحشود تعمل وفق مجموعة من المشاعر التي تطغى على

الفرد، وأن فهم نفسية الحشد كان المفتاح لـ «رجل الدولة الذي يرغب في حكمهم» (39 ,1995 [1895]). كما أعلن: «معرفة فن إثارة إعجاب الحشد هو أن تعرف في نفس الوقت فن التحكم بهم» (Le Bon, [1895] 1995, 92). وقد أعلن عمله، خاصة في أعقاب قضية دريفوس في فرنسا عام 1894، حيث كان العصر الحالي على وشك دخول «عصر الحشود» (34 ,1995 [1895]). كان التحليل المركزي لـ Le Bon هو إظهار كيف تأثر الحشد ليس بالانعكاس والعقل، ولكن بالصورة والتمثيل المسرحي (89 ,1995 [1895]). كانت دينامية الخيال هي التي حددت حياة الحشد: «تستند قوة الفاتحين وقوة الدول على الخيال الشعبي. إنه أكثر تحديداً من خلال العمل على هذا التخيل الذي يقود الحشود. كل الحقائق التاريخية العظيمة، ظهور البوذية، والمسيحية، والإسلام، والإصلاح، والثورة الفرنسية، وفي عصرنا، الغزو المهدد للاشتراكية، هي نتيجة مباشرة أو غير مباشرة للانطباعات القوية الناتجة عن خيال الحشد» (Le Bon, [1895] 1995, 90).

إن التناقض المركزي، كما يؤكد Wilson (2004, 272)، هو أن الحشود عند Le Bon تتعارض مع فكرة الفرد العقلاني. ويشرح Shamdasani (2003, 287) هذا الأمر بشكل أكبر من خلال إظهار كيف اخذ Le Bon من علماء الأنثروبولوجية التطورية فكرة البدائية وما قبل التاريخ؛ وهكذا تصبح الحشود بدائية وغير عقلانية في مواجهة الفرد. إن التداعيات السياسية لهذا الوضع واضحة، وكما يوضح Shamdasani (2003, 287)، كان هناك العديد من الخلافات بين علماء النفس الجماعي على هذا المنوال: «شكل عمل علماء نفس الحشود نمطاً سائداً للمهم النفسي للمجتمع، والتي أعطت الأولوية المعرفية لعلم النفس الفردي». وكان عمل علم النفس الجماعي هو المهيمن بين عامي 1895 و 1921 وشكل جزءً من

مجموعة متنوعة من نظريات عقل الجماعة. وكان هناك، وفق (Wilson 2004, 269)، مجموعة متنوعة من المواقف في فرضية عقل الجماعة، تلك التي تحمل ما يسميه «السمات متعددة المستويات» (حيث يوجد العقل على مستوى المجموعات والأفراد) و«سمات المجموعة فقط» (حيث يكون العقل موجوداً فقط في المجموعة). شوهدت هذه السمات على التوالي في علم النفس الجماعي وتقاليد الكائنات الحية الخارقة في علم البيئة المبكر والعمل على الحشرات الاجتماعية. يسمح هذا التمييز لـ(Wilson 2004, 281) بعمل تمييز إضافي في قراءته لعمل William McDougall. فيرغب في التمييز بين «السمات النفسية الجماعية» (الخصائص العقلية للأفراد في مجموعات ولكنها لا يمكن اختزالها للأفراد) و«أطروحة المظهر الاجتماعي» (الخصائص النفسية الفردية التي تظهر في مجموعات). يُمكّننا عمل Wilson من رؤية التحول في السمات، وتعقيد القضية مقابل مخاوف استبدال موضع الإدراك الفردي، وأيضاً كيفية عمل اللغة من الناحيتين الحرفية والمجازية، ولكن، بخلاف اقتراح المزيد من البحث، فإن الأمر يتطلب بحثه الخاص. ولا تمكّنه الحدود التخصصية من التنظير لما قد يعنيه تضمين الأبعاد الاجتماعية والثقافية في الإدراك بالنسبة للنظرية النفسية(Wilson, 2004, 302). ومع ذلك، هناك لحظة رئيسية واحدة في عمل (Wilson (2004, 269 حيث وجدنا رؤية اجتماعية-سياسية في دراسته النظرية المجردة: «كان الدافع والتركيز إلى حد كبير على تغييرين اجتماعيين كاسحين متصلين: زيادة في الإجراءات المرئية لسياسة الأفراد المحرومين أو المهمشين في مجموعات، بما في ذلك الإضرابات الصناعية وانتفاضات الفلاحين، والنشاط المتزايد للمنظمات السياسية الاشتراكية والفوضوية».

هذا الارتباط لظهور النظرية النفسية مهم للتعرف على دائرية الأفكار

حـول العقل والـذات والنظام الاجتماعـي. تقع النظرية النفسـية المتعلقة بالثنائـي الفـردي الاجتماعي في نفـس ترتيب المشـكلة في التحليل التأملي الـذاتي. وتعكـس مناقشـة الفـرد والمجتمع داخـل علم النفـس الظروف الأخلاقية والسياسـية للنظرية؛ دعـم الشـعور بأن القيم والنظريات تتحد في محاولات لحل هذه المشـكلة الثنائية الحاسـمة. ويتضح هذا في مناشـدة Wilson لتاريـخ علـم النفـس للتغلب على الفرديـة المهيمنـة في النظرية المعرفية اللاحقة، والتي سنستكشـفها في الفصل الخامس. ومع ذلك، فإن ما يظهر هنا هو توتر الثنائي الاجتماعي الفردي ومحوره السياسي.

عندمـا تنـاول عالم النفـس البريطاني العظيـم William McDougall موضـوع علـم النفس الاجتماعي في عـام 1908، ولاحقـاً في عام 1920، حـاول الـرد عـلى Le Bon وغـيره مـن علماء نفس الحشـود، لكـن عمله وجـد مقاومة كبيرة. أشـار عمله الأول مقدمـة في علم النفس الاجتماعي في عـام 1908 إلى المنطقـة الفرعية على أنها «فرع صعـب من علم النفس» (McDougall [1908] 1912: v). حتـى أنـه رفـض تحديـد العلاقة بين علـم النفس وعلـم الاجتماع، معتقداً أنه سـيتم حل هذه الأسئلة في الوقت المناسـب. لم تكـن دراسـة «علـم النفس الجماعـي» تخلو من مشـاكل، كما أن مسـألة «المنطقـة» بـين علم النفس وعلـم الاجتماع، خاصـة فيما يتعلق بـ Comte وDurkhei، كانـت واضحـة في كثير مـن الأدبيـات. ادعى McDougall أن طريقة الاستبطان في علم النفس كانت «وجهة نظر ضيقة ومشـلولة» (McDougall, [1908] 1912, 6)، واعترف بـ «ضم سـابق لأوانـه» للموضوعات في تشـكيل علم النفس[1]. لذلك سـعى إلى رسـم خريطـة لبعض من مشـاكل علم النفس الفردي. كما جـادل في بداية علم

(1) للحصول على وصف للاستبطان، انظر Lyons (1986).

النفس الاجتماعي: «إذن، من الحقائق الرائعة أن علم النفس، العلم الذي يدعي صياغة مجموعة من الحقائق المؤكدة حول تكوين العقل وعمله، والذي يسعى إلى صقل هذه المعرفة والإضافة إليها، لم يتم الاعتراف به بشكل عام وعملي كأساس مشترك أساسي تقوم عليه جميع العلوم الاجتماعية، الأخلاق، والاقتصاد، والعلوم السياسية، وفلسفة التاريخ، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجية الثقافية، والعلوم الاجتماعية الأكثر تخصصاً، مثل علوم الدين والقانون والتعليم والفن» (McDougall, 1912, 1 [1908]).

الأمر المذهل أيضاً هو أنه أدرك أن الاقتصاد مرتبط بشكل أساسي بعلم النفس، لكن هذه الروابط تتغير بطرق متنوعة كما رأينا. وفي إشارة إلى عقيدة Adam Smith، قال McDougall إنه غير كافٍ لمجرد بناء الاقتصاد على المصلحة الذاتية، وأشار إلى أن أسئلة الإيحاء والإعلان تفتح الموضوع لعوامل أخرى؛ مشيراً، في مثاله الرائع، إلى أن ماكينات الخياطة التي تبلغ قيمتها 5 جنيهات إسترلينية تباع مقابل 12 جنيهاً إسترلينياً (McDougall, [1908] 1912, 11). في هذه المرحلة، يبدو أن McDougall يقترح أن «فهم حياة المجتمع» يتطلب «معرفة تكوين العقل البشري». وفي عمله اللاحق «عقل الجماعة» في عام 1920، أكد أيضاً على أهمية الاقتصاد لعلم النفس، لكنه انتقل إلى موقف أقوى يشير إلى وجود علم نفس جماعي وليس مجرد علاقة مفيدة بين علم النفس والعالم الاجتماعي (1920: 8). إن التأخير في نشر هذا العمل اللاحق يكشف، بسبب الطريقة التي قاوم بها زملاؤه أفكاره بفرض حدود علم النفس gregarious.

في القسم الثاني من دراسة McDougall السابقة لعلم النفس

الاجتماعـي (333 ,267 :1912 [1908])، كان مهتماً بإظهار كيف تعمل الغرائـز الأسـاسـية للعقـل (الوالديـة، والمشـاغبة، والقطيعيـة، والدينية، والاكتساب والبناء والتقليد) في العالم الاجتماعي. إن المزج بين مستويات الخطـاب لمختلفة من الدين (دين السـاميين لـ Robertson Smith) إلى الاقتصـاد (مقـال Thomas Malthus 1798 عـن مبـدأ السـكان حيـث يؤثـر على التحسـين المسـتقبلي للمجتمع) هو شـاهد على مشـكلة المعرفة التي تواجه McDougall في دراسـته. هناك تسرب أسـاسي للمعرفة عبر المجـالات الموضوعيـة دون وجود إطار كاف من التماسـك. وتقديرا لهذا الموقف كتب: «العمليات التي يتم التعامل معها معقدة للغاية، وإجراءاتها للعوامل المختلفة مترابطة بشـكل معقد، وتتشـابك آثارها بشكل مختلف، ومندمجة في أشـكال المنظمات والمؤسسـات الاجتماعيـة، بحيث يكون من الافتراض محـولة إثبات حقيقة تقدمت معظم وجهات النظر».

لم تزود البنـى الخطابية McDougall بأي طريقة سـهلة لربط الأفكار عبر التقسيم الثنائي للفردي الاجتماعي، لكن المشكلة الأساسية هي أنه لا يسـتطيع وضـع فئة «النفسي» في النظام الاجتماعي والسـياسي. الفئة محمية من أن تكون موضوع دراسة اقتصادية أو سياسية بحكم قدرتها على تمثيل ظواهر أخرى ذات قيمة. وفقط بعد عام 1968 تغلبت السياسة الأخلاقية للمعرفة على الحدود الثنائية السابقة لإيجاد كوكبة ثابتة للمشكلة في أفكار مثـل مفهـوم «الذات» ما بعـد البنيوي. والتكـرار الجزئـي لثنائي الفردي الاجتماعي يحفظ المعرفة من انهيارها الحتمي إلى شروط تخصص آخر.

في «عقـل الجماعة»، يتـم تجميع التوتـرات الثنائية معـاً بطريقة مختلفة. حـاول (11 ,1920) McDougall إظهـار أن «المجموعـات الأكثر تنظيماً تعرض الحيـاة العقلية الجماعية بطريقة تبرر مفهـوم عقل المجموعة». وما

أراد McDougall إظهـاره هـو أن «العقـل الفردي المجـرد» لعلم النفس لم يسـاعد في «المشاكل الملموسـة للحياة البشرية» (McDougall, 1920, 3). على سـبيل المثال، حاول McDougall تحديد سيكولوجية الشخصية الوطنيـة، وفحـص القوميـة كمفهـوم نفسـي (McDougall, 1920, 100). كـما كتب: «سيلاحظ أننا نبتعد عـن المفهوم القديـم لعلم النفس الـذي حـصر مجاله في الوصـف التأملي لمحتويات وعـي الفـرد. ويعطيه المفهوم الأوسع للعلم مهاماً جديدة وفروعاً جديدة، منها دراسـة العقل القومي»(McDougall, 1920, 101).

يتبع McDougall هنا المثالية الألمانية لـKant وHegel، التي افترضت وعيـاً جماعيـاً أو شـخصية فائقة الفرد وشـبه إلهيـة، بل إنه يحـدد عمليات التكويـن الاجتماعـي والتاريخي، التـي يتم من خلالها تأسـيس المشـاعر والأفكار والمؤسسات الوطنية (McDougall, 1920, 16, 107). وجادل بأننـا ما نحن عليه مـن خلال «فضيلة المجتمعـات»، أي الأسرة، والأمة، والمؤسسـات، واللغـة، و«علاقات الدولـة الاجتماعيـة» (McDougall, 1920, 18). ومن المثـير للاهتمام في البناء الاصطناعي للموضوع النفسي كيف ربط ماكدوغال هذا العمل بالتاريخ الفلسـفي. ودعم فكرة أن علم النفـس هو موضوع بلا مركز[1]. لكن ما يكشـفه McDougall في أسـس الموضوع هو استمرار التناقض غير المحسوم حول الفرد والجماعة في قلب الموضوع ومشكلة الحدود الأخلاقية للمعرفة.

---

(1) أنـا ممتن لـ Adrian Cunningham لأنه سـمح لي في البداية برؤية مشـاكل موقع علم نفس الدين كحقل للدراسـة، معاصر كما هو بين مسـاحات تخصصية أخرى. وفي المملكـة المتحـدة، هناك عدد قليـل من الوظائف المحددة في علـم نفس الدين وأصبح مشروعـاً أمريكيـاً شـمالياً إلى حد كبـير، والذي يثير في حـد ذاته عدداً من المشـكلات الاجتماعية والسياسية.

المحور الثاني: Freud ولغز الجماعة

كشف (Shamdasani (2003: 271 عن كيفية ارتباط تطوير Jung لـ «علم النفس الجماعي العابر للفرد» بالتفكير التاريخي الأوسع في علم النفس الجماعي والمستويات المختلفة لهذا الخطاب في الإثنوغرافية والأنثروبولوجية. في حين أن البعد الجماعي حظي بتقدير أكبر فيما يتعلق بـ Jung، إلا أنه أقل تطوراً على نطاق واسع فيما يتعلق بـ Freud، الذي تهيمن عليه مادته السريرية الفردية. وفي الواقع، غالباً ما يتم تصميم الاثنين وفقاً لتقسيم اللاوعي الفردي الجماعي. ومع ذلك، فقد واجه اهتمام علماء الدين وعلم النفس النقدي مثل هذه القيود وسلط الضوء على «النصوص الثقافية» لـ Freud (والتي سأعود إليها في الفصل التالي)، وأسس خطاً نظرياً في التفكير لمدرسة فرانكفورت (Parker, 1997a, 107ff; DiCenso, 1999; Jonte-Pace, 2001). كما يؤكد (DiCenso (1999, 57 فيما يتعلق بدراسة Freud للثقافة والدين: «الوجود البشري مؤلف اجتماعياً ومتوسط رمزياً». يرتبط الكثير من الدافع وراء مثل هذا التركيز بتفسير سياسي أوسع نطاقا ناشئاً عن النظرية الثقافية وما بعد البنيوية والتحليل النسوي، وهذا يوفر منبراً لتقدير Freud كمفكر اجتماعي. يتأرجح عمل Freud، جزئياً، بين الفرد والمجتمع وفقاً لفكرة Ernst Haeckel حول علم الوراثة الحيوية بأن تطور الجنين يكرر النسالة، ولكن على الرغم من تطور «تراث قديم» (بقايا جماعية)، فهو محاصر في الأولوية الأنطولوجية للفرد (Freud, 1986, 202 [1916–17]). ويمكن رؤية التوترات الثنائية في الفردي الاجتماعي لـ Freud في استجابته لعمل Le Bon وMcDougall، في عام 1921 «علم نفس الجماهير وتحليل الأنا».

إلى جانب كتاب Freud «الحضارة ومنغصاتها» اللاحق[1] (1985 [1930])، يوفر «علم نفس الجماهير وتحليل الأنا» بعض الأسس النظرية الرئيسية لفهم تحليل Freud للفرد والمجتمع. ومع تقديره لتحليل Le Bon «اللامع» للعقل الجماعي (Freud, [1921] 1985, 109, 161)، طرح Freud ([1921] 1985, 95) المعضلة النظرية: «التناقض بين علم النفس الفردي وعلم النفس الاجتماعي أو الجماعي، التي قد تبدو للوهلة الأولى مليئة بالأهمية، تفقد قدراً كبيراً من حدتها عندما يتم فحصها عن كثب». تتبع مناقشة Freud للمجموعة Le Bon وMcDougall في ربطها بزيادة العاطفة، وانخفاض الذكاء، والبدائية والطفولة. ليس من المستغرب أن يلتقط Freud الجوانب «التنويمية» و«الايحائية» للحشد؛ التأثير على علم النفس الجماعي الذي ربطه Barrows (1981) بعمل Jean Martin Charcot (Wilson, 2004, 272). يبني Freud «الجماعة» من البنية الثنائية لعلاقات الحب والأسرة المنبثقة من العرق والأمة والطائفة والمهنة والمؤسسة؛ ويرى الأولى كأجزاء مكونة من الحشد (Freud, [1921] 1985, 96). هذا يربك النقاش حول ما يشكل الجماعة عند Freud. إنه ينتقل ليس فقط من التأثير الشخصي في العلاقة، ولكن أيضاً من المجموعات غير المنظمة إلى المجموعات المنظمة. وفي حين أن هناك بعض الفروق المفيدة لأنواع مختلفة من المجموعات في رسم خرائطه لمختلف الكتاب قيد المناقشة (مثل «مجموعات عابرة» لـ Le Bon و«جمعيات مستقرة» لـ McDougall والشكل المعمم من التجمع لـ Trotter)، تحتوي مجموعات Freud أيضاً على المجموعة الأسطورية للحشد البدائي. وحقيقة أن الفرد يحدد شكل هذا النوع الأخير من المجموعة هو أمر أساسي في حجة Freud.

---

(1) يشير Parker (1997a, 111) إلى اهتمام Bettelheim ([1983] 1986) بشأن ترجمة هذا النص، والذي يُترجم بشكل أفضل على أنه «القلق المتأصل في الثقافة». كما يلاحظ كيف أن الأبعاد الثقافية لنصوص Freud قد «تم ترشيحها في عملية الترجمة إلى الإنجليزية» (Parker 1997a, 107).

يسعد Freud برؤية الفرد على أنه «جزء مكون من مجموعات عديدة، وهو مرتبط بروابط تحديد الهوية في اتجاهات عديدة، و ... له نصيب في عقول المجموعة العديدة» (Freud, [1921] 1985, 161). ومع ذلك، ينصب التركيز دائماً على الفرد «كعضو في» و«في مجموعة» بدلاً من فرضية «عقل المجموعة» الصارمة المحددة في عمل Wilson (Freud, [1921] 1985, 96, 100). ورفضه لـ«غرائز القطيع في السلام والحرب» لـTrotter (1916) مهم. فبينما يعترف بـ«الملاحظة القيمة» لـ Trotter بأن «الميل نحو تكوين المجموعات هو بيولوجياً استمراراً للطابع متعدد الخلايا لجميع الكائنات الحية العليا» (Freud, [1921] 1985, 115)، يضيف حاشية في عام 1923 تحذر من الإسناد إلى المجموعة «العمليات العقلية للفرد». يبدو بدلاً من ذلك أن Freud يتبع أطروحة Wilson «المظاهر الاجتماعية» (الخصائص النفسية الفردية التي تظهر في مجموعات). فهو، على سبيل المثال، يوافق على أن الفرد يعرض «خصائص خاصة» في مجموعة، لكنه يستمر في تقييم خصائص الفرد حسب الضرورة للمجموعة (Freud, [1921] 1985, 115). يُنظر إلى أولوية الفرد في المجموعة من نقد Freud لـ Le Bon لإهماله دينامية القائد وتأكيده أنه «من المستحيل فهم طبيعة المجموعة إذا تم تجاهل القائد» (Freud, [1921] 1985, 125, 150). يمكّن هذا الجانب Freud من إعادة المجموعة إلى الحشد البدائي لـ «الطوطم والمحرمات» (1985 [1912–13])، وهو بدوره يضع الأرضية القديمة لعلم نفس المجموعة على قدم المساواة مع علم النفس الفردي: «على النقيض من ذلك، يجب أن يكون علم النفس الفردي قديماً مثل علم نفس المجموعة، لأنه منذ الأول كان هناك نوعان من علم النفس، الأول لأفراد المجموعة وعلم النفس للأب أو الزعيم أو القائد ... لذلك يجب

أن يكـون هناك إمكانية تحويل علم نفـس المجموعة إلى علم نفس فردي» (Freud, [1921] 1985, 155–6).

يقـر Freud بـأن الفـرد في مجموعـة «يتعـرض مـن خـلال تأثيره لما هـو غالبـاً تغيـير عميـق في نشـاطه العقـلي»، لكـن موضـع الفـرد المستقل الحديـث دائـماً مـا يكـون واضحـاً (Freud, [1921] 1985, 116). الأهم من ذلك، أن Freud لا يعتبر «مجرد مجموعة من الناس» كمجموعـة (Freud, [1921] 1985, 129). وبينما أقر بأن McDougall يربط المجموعة بالذعر والخوف، فإنه يعتقد أن شـدة عاطفية مختلفة تحمل المجموعـة. وتم العثور على المشـاعر التي تربـط المجموعة عند Freud في علاقة الحب (أيروس)، وهي «جوهر عقل المجموعة» (Freud, [1921] 1985, 120). فـإن «الروابـط الليبيدية» هي التي توحد المجموعة، ولكن «غرائـز الحب التي حُرِفت عن هدفها الأصلي» (Freud, [1921] 1985, 120). وقراءة فرويد لهذه الديناميكية تأخذه في استكشـاف عملية التماثل والمثالية للأنا في أولويته الابستمولوجية المركزية للفرد (Freud, [1921] 1985, 155, 168). إن «الانبهـار» بموضـوع الحـب هـو الـذي يفـسر «الروابـط العاطفيـة القويـة»، التي نشـأت من خـلال الغرائز الأساسـية للجنس والحفاظ على الذات.

وفق أسطورة الأب في الحشد البدائي، تم تأسيس مجموعة Freud من قبل الفرد في المجموعة، لكن افتقار Freud للتفكير النظري حول الأنواع المختلفة للمجموعات يمنعه من تقدير التعقيدات الأخرى. يبدو أن اهتمام Freud الرئيسي هو «المجموعات العابرة» لـ Le Bon، وهذا يضيق نطاق انعكاسـه. وفيما يعتبره «لغز المجموعة» (Freud, [1921] 1985, 148)، ربما تكون التعليقات العابرة على «المجموعات المستقرة» لـ McDougall

هي التي تؤكد على مشكلة تقييم التقسيم الثنائي للفردي الاجتماعي عند Freud، لا سيما عندما يناقش شروط McDougall لرفع الحياة العقلية للمجموعات. وبالتأمل في المجموعة «عالية التنظيم»، يلاحظ Freud (115 ,1985 [1921]): «تكمن المشكلة في كيفية تدبير تلك السمات التي كانت مميزة للفرد، والتي تم إخمادها فيه بتشكيل المجموعة». فيقاوم Freud هنا قيمة McDougall «للتنظيم» الخارجي للمجموعة من خلال العودة إلى الفرد بنفس الطريقة التي يقاوم بها عقل المجموعة العضوية لـ Trotter. يعتبر الأفراد أساسيين في جميع المجموعات، لكن مقاومته لأطروحة Trotter الأوسع عن «الشكل العام للتجمع» هي سبب للقلق الأكبر، لا سيما في تناقضه مع فهمه لـ «المجموعات المستقرة» في مناقشته اللاحقة للمجموعات في «الحضارة ومنغصاتها» (1985 [1930]). في نصه السابق عام 1921، رفض Freud فكرة Trotter عن غريزة طبيعية تجاه «التجمع» و«الحيوان السياسي» لـ Aristotle، بسبب فكرة القائد وتكوين المجموعة في الحشد، لكن هذين الأمرين ليسا بالضرورة متعارضين. تكمن المشكلة هنا في أن Freud يعطي الأولوية للقائد والحشد الأساسي على أي مجموعة أخرى من المشاعر الاجتماعية، وهذا يستبعد فرصة تغيير الاهتمام النظري. ويتم تصور المشكلة بشكل مختلف عندما يتطرق Freud إلى السؤال لاقتصادي لتعظيم السعادة في المجتمع (Freud, [1930] 1985, 276). سأعود لمناقشة استخدام Freud لمصطلح ،لاقتصاد لاحقاً، لكني هنا مهتم به من حيث السؤال البنتامي عن السعادة الذي يمر عبر الأدبيات الاقتصادية؛ كما رأينا في الفصل الأخير. الأهم من ذلك، يعطي Freud مصداقية كبيرة إلى الحياة المؤسسية في نظره إلى النظم الثقافية في «الحضارة ومنغصاتها». هذا يسمح بترتيب مختلف للقيمة. والعلاقة بين الفرد والمجموعة، على سبيل المثال، تصبح

أكثر تعقيداً عندما كتب: «تصبح الحياة البشرية المشتركة ممكنة فقط عندما تجتمع أغلبية أقوى من أي فرد منفصل والتي تظل متحدة ضد كل الأفراد المنفصلين. ثم يتم تعيين قوة هذا المجتمع على أنها حق في مواجهة سلطة الفرد، والتي يتم إدانتها على أنها القوة الغاشمة. هذا الاستعاضة عن سلطة الفرد بقوة المجتمع تشكل الخطوة الحاسمة للحضارة» (Freud, [1930] 1985, 284).

يبدو أن موقف Freud تجاه الجماعات انعكس. ففي عام 1921 كانت المجموعة هي القوة غير العقلانية، ولكن في عام 1930، كانت المجموعات الاجتماعية هي القوى المتحضرة ضد دوافع الفرد التي لا يمكن السيطرة عليها. ولا يمكن حل الموقف إلا من خلال تقدير الأنواع المختلفة للمجموعات. ومع ذلك، هناك اتفاقات مهمة يمكن العثور عليها في النصين، ولا سيما التسامي المطلوب للقوات المطلوبة في المجموعة وأساس المجموعة في الحشد البدائي (Freud, [1930] 1985, 286ff). ربما يمكننا أن نفهم الرابط بين النصين في إشارة Freud الخاصة إلى موضوع المجموعات في المناقشة اللاحقة للحضارة. إذ يشير إلى «الفقر النفسي للمجموعات» وخطر تعريف الأفراد مع بعضهم البعض بدلاً من القائد. إنه يضع أمريكا في نطاقه النقدي عند مناقشة مثل هذه الأمور و«الضرر الذي لحق بالحضارة» (Freud, [1930] 1985, 307). وتم حل تقلبات ثنائية الفردي الاجتماعي في نصوص Freud هذه فقط في النداء الأسطوري الذي يرسخ الواقع الفردي، ولكن هناك غموض كافٍ لإظهار كيف أن أفراده عالقون على الأقل داخل المجموعات، حتى لو كان دائماً يفصل بين الأفراد في وقت واحد. وحتى أنه يتحول إلى مناقشة «الأفراد المزدوجين» لتفسير حقيقة أن بعض علاقات الحب قادرة على إنتاج الرضا الليبيدي والروابط الاجتماعية المشتركة في الحضارة (Freud,

(1985, 298 [1930]. وربما لم نتمكن من إيجاد حل تحليلي نفسي أكثر تماسكاً لثنائية الفردي الاجتماعي حتى مجيء Jacques Lacan ([1966] 2006، عندما رأى جوهر الفرد في الآخر، وكشف كيف يتم تشكيلنا من خلال الآخر. يبدأ «الذهان» التأسيسي للفردي الاجتماعي عند Lacanفي تحطيم الذات الديكارتية الذرية (Campbell, 2004, 115ff).

المحور الثالث: Erich Fromm والشخصية الاجتماعية

نجد في تقاليد مدرسة فرانكفورت بعض المحاولات الأكثر روعة لكسر الانقسام الثنائي بين الفرد والمجتمع، وعلى الأخص في عمل Erich Fromm (1900–84). طور Fromm، في محاولته لتطوير موقف فرويدي ماركسي، مفهوم «الشخصية الاجتماعية». تم تطوير الفكرة في جميع أنحاء عمله من «عقيدة المسيح» (1963 [1930]) إلى الدراسة المتأخرة «نتملك أم نكون؟» (1999 [1976])، وظهر أيضًا في «المجتمع السوي» (2002 [1955])، و«ما راء سلاسل الوهم» (1989 [1962])، و«ثورة الأمل» (1968)، وفي كتابه «تشريح التدميرية البشرية» (1973). في صيغتها الأولى، على الرغم من عدم تحديدها من الناحية المفاهيمية، أشارت الفكرة إلى «الليبديات المشتركة والاتجاهات اللاشعورية الواسعة التي تميز المجتمع (Fromm, [1930] 1963, 1–7; [1976] 1999, 133; Burston, 1991, 102). كان الافتراض أن المجموعة لديها نمط مشترك من تجربة الحياة. ولاحقاً، في عمله «الخوف من الحرية» (1941)، طور Fromm الفكرة كمفاهيم لأسلوب عمله بطريقة مشابهة لأنماط Max Weber «المثالية» (Weber, [1904–5] 2001, 33; Fromm, [1941] 2001, 254). رفض تعريف Fromm لـ «الشخصية الاجتماعية» إعطاء الأولوية لأي جزء من الانقسام الثنائي للفردي الاجتماعي. وكما قال:

«لفهـم ديناميـات العملية الاجتماعية، يجب أن نفهـم ديناميات العمليات النفسـية التـي تعمـل داخل الفـرد، ولنفهم الفـرد يجب أن نراه في سياق الثقافة التي تشكله» (Fromm, [1941] 2001, 256).

مثـل هذا الموقف لا يختلف كثيراً عن أسـاليب علم النفس الاجتماعي أو حتـى عن أسـلوب James Pratt، لكـن Fromm يذهب إلى أبعد من ذلك ليدرك أن الشـخصية الاجتماعية كانت تتفاعل مع المجتمع. كما ذكر في ملحقـه الصـادر عام 1941 لـ «الخوف من الحرية»: «تنتج الشـخصية الاجتماعية مـن التكيف الدينامي للطبيعة البشرية مع بنية المجتمع. يؤدي تغيـير الظروف الاجتماعيـة إلى تغييرات في الشـخصية الاجتماعية، أي في الاحتياجات والمخاوف الجديدة»(Fromm, [1941] 2001, 256).

الشـخصية الاجتماعية ليسـت جـزءً من الشـخصية الفرديـة، ولكنها شيء يصوغ الشـخصية الفردية. الطبع الاجتماعي «يستوعب الضرورات الخارجية، وبالتالي يسـخر الطاقة البشريـة لمهمة نظام اقتصادي واجتماعي معين» (Fromm, [1941] 2001, 244). هنا يتبع Fromm تأكيد Marx عـلى أن الوعي هـو منتج اجتماعـي بدلاً من كـون المجتمع نتاجـاً للوعي (Marx, 1967, 422). ومع ذلك، لا يقع Fromm في الانقسام التبسيطي للطـرق النفسـية الاجتماعية، لأنـه يعـترف بالعملية الدورية للشـخصية الاجتماعيـة، حتـى الآن أن الشـخصية الاجتماعيـة والبنيـة الاجتماعية لها علاقـة ديناميـة (Fromm, [1962] 1989). فيجادل بـأن «التغيير في أي مـن العاملين»، «يعني تغيير في كليهما» (Fromm, [1976] 1999, 134). وربـما كان الأمـر الأكثر لفتاً للنظر هو أنه أدرك، قبـل Foucault وما بعد البنيويين، الديناميات السياسـية للذات واستدخال الانضباط الاجتماعي (Foucault, 1982a, 221–2). وكـما قـال في عـام 1955: «إن وظيفـة

الشخصية الاجتماعية هي تشكيل طاقات أعضاء المجتمع بطريقة لا يكون فيها سلوكهم مسألة قرار واعٍ فيما يتعلق باتباع النمط الاجتماعي أم لا، بل هو قرار يتعلق بالرغبة في التصرف كما يجب أن تتصرف وفي الوقت نفسه تجد الإشباع في التصرف وفقاً لمتطلبات الثقافة. وبعبارة أخرى، فإن وظيفة الشخصية الاجتماعية هي تشكيل وتوجيه الطاقة البشرية داخل مجتمع معين لغرض استمرار عمل هذا المجتمع» (77 ,2002 [1955]).

يمثل عمل Fromm لحظة واحدة في التكرار «الفراكتلي» للسؤال التخصصي للفردي والجمعي. كان عمله أحد الطرق التي يمكن من خلالها التغلب على مشاكل الازدواجية. ولكن على الرغم من كل ابتكاراتها، فإن عمل Fromm لا يزال يعزل خطاب علم النفس عن التدقيق السياسي من خلال التمسك بحياد النزعة الإنسانية الراديكالية.

بينما كان Fromm قادراً على إدراك كيف انخرط الدين في عمليات الرأسمالية، لم يستطع - بسبب تقييمه الإنساني لعلم النفس - رؤية كيف كان علم النفس نفسه جزءً من هذه الأيديولوجية. واخفاق Fromm في التمييز بين الفرد والجماعة بسبب اهتماماته السياسية الخاصة، لكنه لم يستطع تحدي التمييز بين علم النفس والسياسة بنفس الطريقة. وتم الحفاظ على علم النفس، مثل الماركسية في عمل Fromm، من نقده التاريخي والسياسي، لأسباب ليس أقلها أنه كان أساس استجابته الأيديولوجية للعقلانية المدفوعة بالسوق والأزمة الروحية التي كان يعتقد أنها موجودة في المجتمع الحديث. أدرك Deleuze & Guattari بعض المشاكل مع عمل Fromm في دراستهم الجدلية ضد أوديب، بعنوان «الرأسمالية والفصام». واحتجوا بالقول: «عندما شجب Fromm وجود بيروقراطية التحليل النفسي، فإنه ما زال لا يذهب بعيداً بما فيه الكفاية،

لأنـه لا يرى ما هو طابع هذه البيروقراطيـة، وأن النداء إلى ما قبل أوديب لا يكفي للهروب من هذا الطابع: ما قبل أوديب، مثل ما بعد أوديب، لا يزال وسيلة لإعادة كل الرغبة في الإنتاج - اللاأوديبـي- إلى الأوديبي» (Deleuze & Guattari, [1972] 1984, 312).

مـا لم يدركه Fromm هو أنه بمحاولة حل إشـكالية الفردية والجماعية لعلـم النفس، فقد حافظ على تخصـص علـم النفس من نقد أكبر بكثير. في الواقع، إن تأكيدي أن الانقسام الفردي الاجتماعي هو مشكلة تم إنشاؤها في قلب موضوع علم النفس لإخفاء المسـؤولية السياسـية للموضوع. إنه يعمـل، كما اعـترف Foucault في التكوينـات الخطابية، كـ «وعي إيجابي للمعرفـة» (Foucault, [1966] 1991, xi, 1969, 60)، حتـى الأداء النظري للتصحيح أعاد كتابة سلطة النظام كمشكلة للفردي والاجتماعي، بـدلاً من الاعتراف بظهور هذه المشـكلة في نظرية المعرفـة الغربية والموقع التاريخي لعلم النفس في فترة الرأسمالية الصناعية.

كانـت الشـخصية الاجتماعيـة محاولة لفهـم ثقافة الإقنـاع الجماعي في أربعينيـات وخمسـينيات القـرن المـاضي، والتي شـهدت صعود الفاشـية وصعود النزعة الاسـتهلاكية الأمريكية. وتـم تبنـي أفكار From من قبل David Riesman في عمله الكلاسـيكي لعلم الاجتماع «الحشـد المنعزل» (1961)، حيـث حدد الأنواع الموجهة داخلياً، والأنواع الأخرى الموجهة مـن «الطبقة الوسـطى الجديـدة» في الولايـات المتحدة. وفـق Riesman (5 :1961)، بتأثـير Fromm، فـإن الصلة بـين المجتمع والفرد «تكمن في الطريقة التي يضمن بها المجتمع درجة معينة من التوافق من الأفراد الذين يشكلونه». ويكشـف الانتقال من علم نفس الحشود من خلال الشخصية الاجتماعيـة إلى الحشـد المنعزل عن المشـكلة الأساسـية للمعرفة النفسـية

ويحدد الديناميكية السياسية للثنائي الفردي الاجتماعي. وتجري المعركة النظرية على خلفية الأنظمة السياسية الشمولية والديمقراطية وتظهر إلحاح القضايا السياسية والاقتصادية في مسرحية هذه البروفة النظرية.

تتمثل إحدى السمات الحيوية للنقاش الفردي الاجتماعي في الطريقة التي يغلق بها فحص سياسة الموضوع. إنه يخفي القلب السياسي للموضوع في الاقتصاد السياسي. لذلك فإن تأطير السؤال مضلل. إن سؤال علم النفس ليس كيفية ارتباط الفرد بالمجتمع، ولكن كيف يرتبط علم النفس باعتباره تخصصاً للفرد بالعمليات الاجتماعية. البراءة التخصصية للموضوع تعمل على إشكالية تأسيسية خاصة بها بين الفرد والمجتمع. والمشكلة الثنائية تورط علم النفس في الاستقرار السياسي. وخلف السؤال الثنائي نجد الوهم الإيجابي للمعرفة العلمية المحايدة ومحاولة حماية مثل هذا الخطاب من التدقيق السياسي. تسمح مفارقة العمل للثنائي داخل التفكير النفسي بخطاب التفرد الذي يولد تفتيتاً متزايداً للمجتمع. وفقط من خلال تحدي طبيعة المشكلة الثنائية في المنهجية النفسية يمكننا البدء في فهم الطبيعة السياسية لمثل هذا التفكير. لا يمكن بالطبع حل الثنائية، لكن قراره الإجرائي يكشف عن القيم الأخلاقية الكامنة وراء المعرفة، وهو شيء يمكننا رؤيته من خلال تحويل مناقشة المشكلة الثنائية إلى الاقتصاد.

القناع الاقتصادي للفردانية

تكشف أخلاق الثنائية الفردية الاجتماعية عن نفسها بشكل مباشر أكثر في الفكر الاجتماعي والاقتصادي، لأن قواعد الخطاب تسمح بمزيد من المشاركة المباشرة مع الفكر السياسي والسياسة الاجتماعية. في مثل هذه الأدبيات، يكون مفهوم الفرد علانية موقعاً للنزاع السياسي. على سبيل المثال، يميز عالما الاجتماع -Ulrich Beck & Elizabeth Beck

Gernsheim (2002: xxi) بشكل مفيد بين «الفكرة الليبرالية الجديدة لفرد السوق الحرة» في الاقتصاد وفكرة «الفردية المؤسسية» في التحليل الاجتماعي. أود أن أزعم أن هذه المفاهيم تندمج في «الفردانية النفسية» ولا ينبغي دائماً اعتبارها منفصلة، لأن الفردية الليبرالية الجديدة أصبحت الآن مؤسسية من خلال أشكال الخطاب المقنن (انظر الفصل 5). ومع ذلك، فإن ما هو مهم بالنسبة لـ Beck & Beck-Gernsheim (2002) هو المفارقة المركزية في التفرد، لأن المجتمع الحديث مبني للفرد وليس للمجموعة، لكن الفردية تدمر الأساس الاجتماعي. وكما يقولان: «التفرد يعني التعرية دون إعادة إكساء» (Beck & Beck-Gernsheim 2002: xxii). ما كشفت عنه هذه الدراسة هو أن الفردانية هي البنية الجديدة للمجتمع. ويتشكل الفرد بشكل متناقض لخلق شكل جديد من الفضاء الاجتماعي ويغذي علم النفس هذه الحركة الاجتماعية، لأن محور التماسك الخاص به يتطلب بروفة ثنائية الفردي الاجتماعي كطريقة لتجنب منهجية ركيزة هوياته السياسية. وكما يجادل Beck & Beck Gernsheim (2002, xxi): «أصبح الفرد الوحدة الأساسية للتكاثر الاجتماعي لأول مرة في التاريخ». إنه شكل جديد من أشكال المجتمع حيث الفردانية ليست تجربة خاصة، ولكنها تجربة «مؤسسية وهيكلية». هذا ليس نموذج فرد التنوير من القرن السابع عشر، ولكنه نموذج للفرد قائم على شبكة مُصنَّعة من التكوين الذاتي، أي شكل من أشكال الفرد تم تشكيله وتكوينه ضمن ظروف اقتصادية جديدة. يمكّننا الارتباط بين الفردية والنظام الاجتماعي والاقتصادي من جلب ثنائية الفردي الاجتماعي في علم النفس من العودة إلى عالمها الأخلاقي في مجال الاقتصاد ذي الصلة. وما يلفت النظر في تحديد موقع الثنائي الاجتماعي الفردي من خلال مجال التطبيق في الاقتصاد هو أنه يسلط الضوء على أخلاقيات المعرفة التي لا

مفر منها عبر العلوم الإنسانية في التعامل مع نفس المعضلة التي لا يمكن حلها. ويتم تجميع القيم الفلسفية الرئيسية للعلوم الإنسانية معاً في هذه المرحلة من ثنائية الاجتماعي الفردي.

تتجلى المشاكل بوضوح في دراسة John Davis «نظرية الفرد في الاقتصاد» (2003)، لا سيما في محاولته تضمين الفرد في السياق الاجتماعي ضد النماذج الكلاسيكية الجديدة. كما يشير Davis (2003, 2) بحق: «كيف يفهم الاقتصاد الأفراد له عواقب اجتماعية بالغة الأهمية». ويقوم بالتمييز المهم بين تمسك «الاقتصاد الأرثوذكسي» بنموذج الأفراد الذريين و «الاقتصاد غير التقليدي» الذي يناقش النماذج الاجتماعية للفردانية. إن فكرة القصدية الجماعية هي تصحيح قيم للمفاهيم الذرية للفرد، ولكن في كلا الموقفين، لا يزال الماء مشوشاً ومربكاً داخل التمييز الثنائي بين الفرد والمجتمع. ويمكّننا هذا الغموض من رؤية أهمية المشكلة الثنائية في حركتها السائلة عبر التخصصات، لأن أعمال هذا الثنائي تقوم على أسس اقتصادية وسياسية.

يطور Davis (2003, 134-6; 2002, 14-19) هذه الفكرة من خلال استكشاف عمل الفيلسوف الفنلندي Raimo Tuomela وروايته للقصد الجماعي. يرى Davis أنه بينما تحدث الحياة العقلية مع في الأفراد، فليست كل النوايا فردية. ولدعم افتراضه، قام بفحص لغة «نوايانا» عندما يكون المرء عضواً في مجموعة. وكما يقول: «نية نحن هي إسناد نية فرد إلى مجموعة يعتقد الفرد أنها متبادلة بين الأفراد في نفس المجموعة» (Davis, 2002, 14). لقد وضع هذا في خرائط لغة «القواعد» و«المعايير»، حيث تحكم القواعد المؤسسات، حيث تشكل مواقفنا ومعاييرنا أساس القيم الاجتماعية كنوايانا. ووفق Davis، يفتقر علم الاقتصاد السائد إلى

نموذج لكيفية توسط الأفراد بين الجماعات والأفراد، ولهذا السبب يجادل بأنه ليس من المفاجئ أنه يحمل لغة «النتائج غير المقصودة»، وهو ما رأيناه في الفصل الأخير. وفي مثل هذا النموذج المتضمن اجتماعياً للوظائف الاقتصادية، يجب إعادة تقييم السلوك الاقتصادي الفردي على أنه يعكس «القواعد والمعايير المرتبطة بعضوية المجموعة» (Davis, 2002, 19). ما يؤسسه Davis، في تحليله الثاقب، هو إزالة «الفرد» كسؤال نظري: «يعكس عدم الاهتمام بنظرية الفرد في الاقتصاد اعتقاد الاقتصاديين على نطاق واسع وغير المدروس بشكل عام بأن الأفراد هم من الخارج للعملية الاقتصادية. لا يعتقد معظم الاقتصاديين، أن الأفراد قد تغيروا في طبيعتهم من خلال العملية الاقتصادية، أو أن الأفراد وطبيعة الفردية قد تكون داخلية في العملية الاقتصادية. إنهم يؤمنون بهذه الأشياء على الرغم من الأدلة التاريخية الواضحة على أن العملية الاقتصادية هي سجل للتحول المستمر والدمار للأفراد» (Davis 2003: 11).

يمكن رؤية السياسة الثنائية للفردي الاجتماعي مرة أخرى على أنها تحمل دينامية أخلاقية وسياسية وخفية؛ أو بالعودة إلى استعاري السابق، فإن فقدان ذاكرة التكوين التخصصي هو نفسه محدد أخلاقياً. وتعكس الأسئلة النظرية التي نطرحها ونغلقها إرادة سياسية أخلاقية للسلطة، وهذا ليس أكبر مما هو عليه في الفضاء المحير للثنائي الفردي الاجتماعي. والتوتر السياسي هو بين ما يسمى بـ«الفردية المنهجية» (الاجتماعية المفسرة بمصطلحات الفرد) مقابل «الجماعية المنهجية» (شرح الفرد من حيث الاجتماعي) (Davis, 2003, 35–8; Infantino, 1998, xi). أغلب النشاط الشبكي المحيط بمناقشة هذه المفاهيم والجدليات الأكاديمية هو محاولات لتقديم منظور نقدي لموقف أو آخر.

تظهر المعركة الأيديولوجية بوضوح عندما نقارن بين المجموعتين على طول الثنائي الاجتماعي الفردي ضمن النظرية الاقتصادية في عمل Davis وفي دراسة Lorenzo Infantino «الفردية في الفكر الحديث» (1998)، وهو عمل ينتقد «الجماعية المنهجية». يقترح Davis (2003, 17) الحجة القائلة بأن الاقتصاد الأرثوذكسي، المبني على التحليل الفردي، يقدم نموذجاً غير ملائم للفرد، ولكن الاقتصاد غير التقليدي، غير المعني بالفرد، يقدم نموذجاً أكثر ملاءمة للفرد. في المقابل، يجادل Infantino (1998) بأن الجماعية المنهجية تؤدي دائماً إلى الجماعية السياسية (وهو يستكشف Comte وMarx لدعم موقفه). ثم يجادل: «لا يوجد ارتباط من هذا النوع في حالة الفردية المنهجية. إنه لا يخدم الفردية السياسية» (Infantino, 1998, 131). والمناورات الفكرية تكشف، كما تتجلى في أخلاق الثنائية الاجتماعية الفردية. وهي تمكننا من رؤية كيف تحرك النظرية الأخلاقية والسياسية، وكيف أنها تسكت الإرادة السياسية للسلطة في تأكيداتها النظرية المحايدة على ما يبدو. موقف Davis الأكثر تأكيداً في الاقتصاد غير التقليدي أقل إخفاءً، لكنه مع ذلك يعتمد على افتراض ما يشكل نظرية «مناسبة» للفرد.

يبدو، مع التذكير بمخاوف Wilson (2004) السابقة، أننا لا نفكر في التنظير عند النقطة التي تصبح فيها قيمنا واضحة. ويغطي التطلع إلى منطق محايد النقاط التي يتجلى فيها الدافع الأخلاقي في الفكر. وتسرب المشكلة الثنائية عبر العلوم الإنسانية، من علم النفس إلى الاقتصاد، يكشف عن الطبيعة الجوهرية للأرض الأخلاقية للفردي الاجتماعي. كما يكشف أسباب إخفائه وفصله عن التأكيد السياسي. ولكن عندما يتم استكشاف الأسئلة تصبح القيم واضحة. كما سنرى من دراسة أخيرة لمحور التماسك، ولكن هذه المرة من تاريخ الاقتصاد.

المحور الرابع: Hayek والفردانية الحقيقية

تم تأطير عمل (173 ,1 :1998) Infantino من حيث تقدير مساهمة Friedrich Hayek (1899–1992)[1] في الاقتصاد والعلوم الاجتماعية، لا سيما لأنه يعتقد أن عمله قاد «الاقتصاد إلى مستوى أعلى من الوعي». لذلك، من المناسب استكشاف مخططه الثنائي بمزيد من التفصيل. Hayek، أحد أصحاب الرؤى الليبرالية الجديدة لـMargaret Thatcher وRonald Reagan، تناول عمل Adam Smith في مقال في كتابه «الفردانية والنظام الاقتصادي»[2] (1976 [1949])، ومغامراته لاقتراح أن كتاب Smith «ثروة الأمم» يعلمنا المزيد عن السلوك البشري أكثر من «الأطروحات الحديثة الطنانة» في «علم النفس الاجتماعي» (,Hayek 1976, 11 [1949]). إن عقوبة التسرب التخصصي هذه كافية لإعادتنا إلى مشكلتنا الفلسفية الثنائية عند تقاطع التخصصات. في نفس المقالة، التي شكلت محاضرته الختامية في 1945 في كلية جامعة دبلن، «الفردية: صح أم خطأ»، أراد أن ينقذ مصطلح «الفردانية» من دلالاته السلبية في معركة مع الاشتراكية و«الشخصية الجماعية». وفي الواقع، اقترح أنه في بعض الأحيان يندم على ارتباطه ببعض أوصاف الفردية ويسعى إلى إنقاذ الفردية من تمثيلاتها الاشتراكية السلبية.

إن تقييم Hayek لما يسميه الفردية «الحقيقية» مذهل لبناء العلاقة

---

(1) للحصول على دراسة سيرة ذاتية ممتازة عن Hayek، انظر (2003) Ebenstein.

(2) وفق كاتب السيرة الذاتية (97 ,2003) Alan Ebenstein، نقلًا عن ملاحظات السيرة الذاتية لـHayek، تقدم بعض المقالات في هذا المجلد «مساهمته الأكثر أصالة» في النظرية في الاقتصاد. وهذا يؤكد أهمية القراءة الدقيقة لبعض هذه النصوص للكشف عن قيم Hayek الخاصة.

بين الفرد والمجتمع. إنه يريد أن يرى الفردية كجزء من المجتمع بدلاً من الوقوع فيه، ما يسميه «الفردانية الزائفة التي تؤدي إلى»الجماعية« (Hayek, 1976, 6 [1949]). فقال أن: «أول شيء يجب أن يقال هو أن الفردية هي في الأساس نظرية للمجتمع، وهي محاولة لفهم القوى التي تحدد الحياة الاجتماعية للإنسان، وفي الحالة الثانية فقط اشتُقت مجموعة من المبادئ السياسية. من وجهة نظر المجتمع هذه» (Hayek, [1949] 1976, 6). ويتابع: «هذه الحقيقة في حد ذاتها يجب أن تكون كافية لدحض سوء الفهم الشائع: الاعتقاد بأن الفردانية تفترض (أو تبني حجتها على افتراض) وجود أفراد منعزلين أو مستقلين، بدلاً من الانطلاق من الإنسان الذي تتحدد طبيعته الكاملة وشخصيته من خلال وجوده في المجتمع». تستند فردية Hayekداخل النظام الاجتماعي، ولكنها منفصلة عن العمليات الجماعية للفردانية. وما يجعل نظرية Hayekعن الفرد رائعة للغاية بالنسبة لنا هو أنه يقدر كيف يعمل المصطلح بشكل مختلف، وكيف يجعله هذا يتنافس بشكل مباشر على وجهة نظر محددة، «حقيقية» للفردانية؛ إنه يوضح بدقة ما هو على المحك في ثنائية الاجتماعي الفردي. وسوف آخذ كل من التركيبات الإستراتيجية للفردانية عند Hayek في مقالته عام 1945 لتوضيح سياسة المعرفة المتضمنة في إنشاء الانقسام بين الفردية الحقيقية والكاذبة، والتي تتخطى التوتر الثنائي[1].

---

(1) يقود التوتر الثنائي Hayek إلى إنشاء تمييز أساسي بين «الفردانية» و «المجتمع الاجتماعي» (Hayek, 1945a, 3). موقفي يرفض نماذج اليسار واليمين في سياق عالمي، على أساس أنها تعكس العمليات السياسية للدول القومية في الحرب الباردة. ومن المهم رفض مثل هذه الفروق من أجل التحدث عن أشكال مختلفة من «الديمقراطية» ونماذج «العدالة» عبر مجموعة من المؤسسات الدولية، بحيث حدث «انقطاع» أساسي مما أدى إلى تحويل الدولة القومية إلى شفرة أو وسيط لعمليات السوق العالمية.

يتبع Hayek (1945a, 4, n.3) «الفردية المنهجية» لـ Carl Menger في قراءة جميع الظواهر الاجتماعية كأفعال فردية. ولا يمكن للعمليات الاجتماعية «أن توجد بشكل مستقل عن الأفراد الذين يؤلفونها» (Hayek, 1945a, 6). وهنا يلعب Hayek على المفهوم المتناقض للثنائي الفردي الاجتماعي من خلال القول بأن التنظيم الاجتماعي يتطلب الفردية، لكن التنظيم الاجتماعي للفرد يدمر الفردية، وبالتالي لا يمكن اعتباره فردية. ولتنفيذ هذه العمليات النظرية، يميز Hayek بين «الفردانية الحقيقية» و «الفردية» (أو ما يمكن أن نسميه لإثبات وضوح أكبر في عمله، «تصميم» الفردية) من خلال تحديد تقاليدين؛ أحد التقليد البريطاني لـ John Locke حتى Adam Smith، والآخر من التقاليد القارية لـ Descartes و Rousseau. وبعد إنشاء هذا التمييز، تتمثل مهمة Hayek في عزل شكل معين من الفردية بذكاء يعارض الجماعية. والتمييز بين الفردية الفردية والجماعية الفردية. إذ تسمح السياسة الثنائية لـ Hayek بإعداد سلسلة من التحركات الثنائية الاستراتيجية من خلال النص على طول هذا التقسيم الفلسفي الأساسي: صحيحة مقابل كاذبة (Hayek, 1945a, 4, 6)، ومناهضة للعقلانية مقابل عقلانية (Hayek, 1945a, 11)، وعفوية مقابل متعمدة (Hayek, 1945a, 10, 27)، وغير المتوقعة مقابل المتوقعة (Hayek, 1945a, 8)، والحرية العبودية (Hayek, 1945a, 12, 16)، وعدم المساواة مقابل المساواة (Hayek, 1945a, 30)، وغير معروفة مقابل المعروفة (Hayek, 1945a, 25)، وغير واعية مقابل واعية (Hayek, 1945a, 25)، وديمقراطية مقابل شمولية (Hayek, 1945a, 29).

يصبح تفكير Hayek عالقاً في سياسته الثنائية، لأنه يوجد داخل هذا المخطط عدد من العوامل التي تعكس «افتراضاته ومقترحاته حول

المعرفـة»، وكما ذكر في مقالته عـام 1936 «الاقتصـاد والمعرفة» (Hayek, 1936, 33). وتظهر قيمه في الأسس المسبقة لفردانيته الحقيقية. أولاً، نرى أن «المؤسسـات» ضرورية لحماية الاختيار والحرية (Hayek, 1945a, 7). وثانياً، يتطلب هذا وضع «القواعد» الأساسية - وليس «أوامر» الحكومة الجماعيـة - للفردانيـة (Hayek, 1945a, 17–18, 21). وثالثاً، تتطلـب الفرديـة الحقيقية «حقـوق والتزامـات الملكيـة» (Hayek, 1945a, 20). ورابعـاً، يتطلـب المجتمع الحـر الفردي احـترام «التقاليـد والاتفاقيات»، ولكـن الأهـم مـن ذلك أنهـا «نتـاج عمليـة اجتماعية لم يصممهـا أحد» (Hayek, 1945a, 23). فيحـاول Hayek عن حـق إيجاد طريقة للتغلب على أهوال التفكير الشـمولي، سواء في الفاشية أو الاشتراكية، في سياق ما بعد الحرب، والذي يسعى إلى تأسيسه من خلال بناء مجتمع يقوده السوق للتغيـير الدينامي. ويجب احـترام الطموح، ولكن هنـاك «عمى» مركزي لمنطقـه الدائـري، لأن الـشروط المذكورة أعـلاه تكشـف أن فرديته «غير المصممة» هي أيضاً شـكل من أشكال الفردية «المصممة» (وإن كان ذلك مـع مؤسسـات مختلفة). هذه الخطـوة على وجه التحديـد لا تعكس كيفية انتقـال الأيديولوجية الليبرالية الجديدة إلى شـكل جديد من الجماعية، كما أن فرديـة Hayek هي شـكل من أشـكال «الفردية الجماعيـة» التي يخفيها مخططه الثنائي. لاحظ، على سـبيل المثال، محاولته تقديم حماية ضد النماذج الشـمولية من خـلال منع الفرديـة المصممة: «طالما أن الإنسـان ليس كلي المعرفـة، فـإن الطريقة الوحيدة التـي يمكن من خلالها منـح الحرية للفرد هـي من خـلال هذه القواعـد العامة لتحديـد المجال حيث يكـون القرار لـه» (Hayek, 1945a, 19). تكمن المشـكلة في أنه في محاولة التغلب على اضطهـاد الحكومـة الكلية وتحويل السـيطرة إلى «المؤسسـات» و«التقاليد والاتفاقيات» غير الحكومية، فإنه يقوم فقط بتحويل مكان العمل الجماعي

وليس الجماعية. وبمجرد أن يدرك Hayek الحاجة إلى المنظمات الاجتماعية، والتي هي جزء من فردانيته، فإنه يصبح عالقاً في طبيعة هذه المنظمات الاجتماعية. وتكشف المفارقة الثنائية عن شخصيته الفردية داخل مجموعة جديدة، والتي أصبحت، في الهيكل السياسي المتطور بعد الثمانينيات، قوة منظمات الشركات العالمية والبنك الدولي. فالفردية الجماعية الجديدة غير حكومية (وإن كانت محمية بقواعد القانون والحكومة).

السمة اللافتة للنظر في ثنائية Hayek الفردية والاجتماعية هي نقده للحداثة على أنها «خاضعة للرقابة» في مقابل مجتمع السوق «العفوي» المنشود[1]. وهو ينتقد الموقف الحديث الذي يريد أن يكون لديه فهم عقلاني للعمليات الاجتماعية. كما يجادل في توسيع مركزه إلى الأخلاق والعلم: «نلبي نفس الاتجاه في مجال الأخلاق والاتفاقيات، في الرغبة في استبدال المصطنع باللغات الموجودة، وفي الموقف الحديث بأكمله تجاه العمليات التي تحكم نمو المعرفة. والاعتقاد بأن النظام الأخلاقي التركيبي فقط، أو اللغة المصطنعة، أو حتى المجتمع الاصطناعي يمكن تبريره في عصر العلم، فضلاً عن عدم الرغبة المتزايدة في الانحناء أمام أي قواعد أخلاقية لا يتم إثبات فائدتها بشكل عقلاني، أو تتوافق مع الاتفاقيات التي لا يُعرف سببها المنطقي، فهي جميعاً مظاهر للرأي الأساسي نفسه الذي يريد أن يكون كل نشاط اجتماعي جزءً يمكن التعرف عليه من خطة واحدة متماسكة» (Hayek, 1945a, 25).

الرهانات في منطق Hayek كبيرة في هذه المرحلة، لأن تصويبه ضد سيطرة الحكومة يعميه عن رؤية سيطرة تنظيمية غير حكومية أكبر.

---

(1) انظر (Carrette (2004a لمناقشة مشكلة «العفوية» و«التحكم» في مناقشة (Meštrovic (1997 للعاطفة المصطنعة.

وربما لم يستطع في هذه المرحلة رؤية الأشكال الشمولية والعالمية الكاملة لوجهة نظره. فنحتاج بشكل خاص إلى مراقبة المنطق في مخططه الثنائي الاجتماعي الفردي، لأنه يصبح معقداً في مناشدة «غير المعروف» و«غير المفهوم» و«اللاعقلاني» لتغطية العمليات العقلانية والسيطرة والإدارة المالية (Hayek, 1945a, 22). تخفي مسرحية ما بعد الحداثة لـ Hayek حداثته. ويتجلى القناع السياسي والقيم المفترضة للمعرفة في المحاولة المتعمدة لإخفاء المعلوم في المجهول. وكما سأبين في استنتاجي، أن المقولات الأخلاقية للذات المعروفة وغير المعروفة، وجاذبية Hayek لهذه المصطلحات ذكية ولكنها مضللة بشكل خطير، لأنه لا يستطيع أن يرى كيف أن تحركه المضاد ضد الفردية المصممة هو نظام مصمم آخر، و طلب قبول قوى السوق دون شك هو الفردية الجماعية. قد نقول، لاستخدام مسرحية Hayek الخطابية عن الفردية، أن Hayek «غير معروف» هو «معروف - غير معروف» وليس «حقيقة غير معرفة»، لأنه يستند إلى ظروف معرفية محددة للمنافسة، الأمر الذي يتطلب مساحة أيديولوجية للمخاطر وعدم اليقين للحفاظ على السلطة التي لا جدال فيها للمؤسسة المالية المدارة. تخفي مسرحية Hayek (1945a, 22) الثنائية أحكام قيمته وتصميمه التنافسي الجماعي: «الفرد، في المشاركة في العمليات الاجتماعية، يجب أن يكون مستعداً وراغباً في التكيف مع التغييرات والخضوع للاتفاقيات التي ليست نتيجة التصميم الذكي، والتي قد لا يكون تبريرها في حالة معينة قابلاً للتمييز، والتي غالباً ما تبدو غير مفهومة وغير عقلانية بالنسبة له».

ينهار منطق Hayek في ثنائية إرادة القوة، لأن المفارقة هي أن هذه اللغة قابلة للتطبيق بالتساوي على النظام الشمولي. إن خطاب «القوى العمياء» للسوق غير الخاضع للرقابة يعمل فقط على العمليات «الخاضعة للرقابة»

للمنظمات (كما أقر Hayek) التي تدعم هذه القيم. وما تكشفه الأخلاق الثنائية هو أن محاولة التغلب على الأنظمة الشمولية للحكومة الفاشية والاشتراكية قد أسفرت عن نظام مالي غير حكومي ونظام استبدادي للشركات. وما يسمى بالتشكيلات الفردية «التلقائية» هي أنظمة جماعية.

ما أردت أن أبينه هو أن ثنائية الفردي الاجتماعي هي في جزء منها مدفوعة دائماً بالقيمة وبالتالي تغذيها سياسياً. ولا يمكن حلها دون تأكيد مسبق للقيم التي يحملها المرء عن كونه إنساناً. قد نقدر الدينامية المثالية لـ Hayek للتغلب على الأنظمة الكلية، لكن لا نقدر عمى الفاشية الجديدة للسوق. Hayek محق في إدراكه أن «التقاليد والاتفاقيات» للتجمعات الصغيرة ضرورية للتغلب على قيود سيطرة الحكومة، لأن التجمعات الأصغر في «التقاليد والاتفاقيات» تحمي من أنظمة الاضطهاد الشاملة. ومثل هذه التجمعات هي دينامية ثنائية الفردي الاجتماعي في مقاومة «الفردية» و«الجماعية».

التفكير باللامعروف

تمكننا مناقشة Hayek للفردانية من رؤية كيف أن التقسيم الثنائي للفردي الاجتماعي يقوم على أساس المعرفة الاقتصادية والنفسية. ويتضح في هذا الموقف أن المعرفة النفسية لا يمكن أن تعمل على «الفردية المنهجية» من البراءة المفترضة للحياد العلمي، لأن الأرضية المعرفية يتم سحبها من خلال مجموعة من القيم الأخلاقية المسبقة. وتعكس الاهتمامات الاقتصادية المتعلقة بالفردية الموضوع النفسي وما هو على المحك فردي واجتماعي. وحجتي هي أن ثنائية الفردي الاجتماعي في علم النفس، وتطبيقها على الدين، تخفي سؤالاً أخلاقياً أكثر جدية حول هذا الموضوع. وإن تجاهلها لا يعني فقط التواطؤ مع النظام المهيمن، ولكن أيضاً إدامة

منطقه الشمولي الحديث المتأخر. فهناك حاجة لدخول عالم سياسات المعرفة المعقد، لأن الطرق التي نفكر بها ونخلق المشكلة هي التي تكشف تأكيدات القيمة الخفية. وكما اعترف (Hayek (1936, 50 بحق: «من الواضح أن هناك مشكلة في تقسيم المعرفة مماثلة تماماً، وعلى الأقل بنفس الأهمية، لمشكلة تقسيم العمل». هذه هي مشكلة اقتصاد المعرفة التي أثيرت ولكن لم يتم فحصها. وكما رأينا، فإن مشاكل المعرفة هي التي لا تضعها العلوم الإنسانية في التنظير هي التي تخفي أعمق القيم. وHayek، كخبير اقتصادي، يؤسس علانية العديد من الروابط السياسية مع نظريته عن الفرد، لكن قيمه تتعمق أكثر في الترتيب الأخلاقي للمعرفة.

على الرغم من أن Hayek اختبأ أيديولوجياً وراء «المجهول»، فقد قدر بحق قوة عدم المعرفة، لأنها دينامية التغيير، خاصة عندما نبدأ في التفكير في اقتصاد المعرفة المعروف والمسيطر عليه بشدة. كان Hayek أعمى عن استبداد السوق الخاص به والقواعد المعروفة، لكن رغبته الصادقة في التغلب على طرق التفكير هذه مهمة. وفي هذا الصدد، أدرك عن حق الحاجة إلى «التواضع» من حيث خيالنا. وكما أنهى مقالته التي كتبها عام 1945 بعمق: «السؤال الكبير في هذه اللحظة هو ما إذا كان سيتم السماح لعقل الإنسان بالاستمرار في النمو كجزء من هذه العملية أو ما إذا كان العقل البشري سيضع نفسه في قيود من صنعه» (Hayekm 1945a, 32). فعلى الرغم من أن Hayek يدلي بتعليق عام، إلا أنه وثيق الصلة أيضاً بالنظريات المعرفية المحددة للعقل في عصر اقتصاد المعرفة. ويتيح لي هذا الانفتاح من أسئلة Hayek «الاقتصادية»، في الفضاءات المرنة للعلوم الإنسانية، وإعادة التفكير في الممارسات الغامضة لعلم نفس الدين من خلال الأرضية الأخلاقية للمعرفة التي يكشف عنها الخطاب الاقتصادي.

قد نسأل ما هو غير معروف وغير منظم في علم نفس الدين منذ James؟ إلى أي مدى يستوعب علماء النفس الدينيون العمليات الثقافية والاقتصادية الأوسع للفردانية؟ إلى أي مدى تؤثر العمليات الاقتصادية على خلق المعرفة الصحيحة في النظام؟ إذا بدت هذه الأسئلة غير مريحة أو حتى شائنة لعلماء النفس وعقلهم «العلمي»، علينا فقط مراجعة تاريخ العلم لإظهار كيف يمكن للحقيقة العلمية أن تخلق أخطاء، وكيف يتحول هذا مع الواقع الاقتصادي في كل فترة من التاريخ. ويجب أن تظل معرفة الاكتشاف تحت السيطرة باستمرار من خلال حكمة الممارسة. ونحن بحاجة لطرح هذه الأسئلة، حتى لو كنت على المدى الطويل، إذ نحتاج إلى عرض تقديمي أكثر تعديلاً ودقة، من أجل إدراك أن المعرفة في العلوم الإنسانية ليست بريئة ولكن دائماً ما تكون ذات دوافع سياسية في قلب تنظيمها المفاهيمي الأساسي. وعلينا أيضاً أن نطرح هذه الأسئلة بسبب سياسة الثنائي الاجتماعي الفردي بكل ما لدينا من معلومات. وستمكننا مثل هذه الخطوة من رؤية أن المحنة الشخصية ليست مجرد شأن خاص. ةيقع البشر في قلب الأحداث السياسية الأوسع، والتي لا يمكن ترجمتها إلى معاناة شخصية فقط. وكما عالم النفس الإكلينيكي David Smail: «تحدث الضائقة النفسية لأسباب تجعلها غير قابلة للشفاء بالعلاج، لكنها بالتأكيد ليست خارجة عن قدرة البشر على التأثير» (Smail, 1987, 1). ولهذا السبب فإن علم نفس الدين، إذا أريد له أن يكون ذا مسئولية أخلاقية، عليه أن يتغلب على «فقدان الذاكرة التخصصي» فيما يتعلق بمسألة الفرد والمجتمع وإنكاره لأخلاقيات الذاتية. فنحتاج إلى الكشف عن القيم المفاهيمية الموجودة مسبقاً قبل إمكانية وجود علم بشري.

إن إعادة علم النفس إلى الاقتصاد السياسي يعني إعادة رؤيتنا إلى إرادتنا في القوة، وهو إعادة النظرية إلى القيمة الأخلاقية للمعرفة وإعادة تلك

«العلوم» البشرية نصف المخبوزة إلى فئاتها الفلسفية الأساسية. وتتحد خطابات الاقتصاد - علم النفس - الدين (أشكال العلوم الإنسانية) في نظام قيم لكيفية تخيل أنفسنا كبشر. أخلاقيات المعرفة وراء هذه القيم هي أساس نقدي.

في الجزء التالي من الكتاب، سأنقل هذا النقد إلى ثلاثة تقاليد مختلفة لعلم نفس الدين، وأظهر كيف يمكن للارتباط بالاقتصاد السياسي أن يكشف الأساس الأخلاقي لمثل هذه المعرفة. وسأوضح أيضاً كيف نعيد كتابة هذه الارتباطات حتماً بين علم الاقتصاد وعلم النفس والدين داخل الإطار الأخلاقي لاقتصاد المعرفة. هدفي بشكل عام هو استخدام موضوع «الاقتصاد» لاستخلاص أخلاقيات المعرفة في علم نفس الدين. وسيتم الكشف عن أخلاقيات المعرفة هذه في التوترات الثنائية، والفئات المحمية، ولحظات الإغلاق، في كل موجة متتالية من التفكير.

القسم الثاني:

التكوينات الاقتصادية لعلم النفس والدين



3

الدين والسياسة والتحليل النفسي

ما يفكر فيه الناس ويشعرون به متجذر في شخصيتهم، ويتم تشكيل شخصيتهم من خلال التكوين الكلي لممارستهم للحياة، وبشكل أكثر دقة، من خلال البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لمجتمعهم.

Erich Fromm [1950] (1978) التحليل النفسي والدين

في حين أن الارتباط المهم بين الذاتية والنظام السياسي قد رسم حدود التحليل النفسي وأنتج سلالة رائعة من المفكرين النفسيين الاجتماعيين الثوريين، كان هناك غياب مزعج للخطاب السياسي والاقتصادي المستمر داخل نظريات التحليل النفسي للدين. إن الارتباط بين التحليل النفسي والدين - كما هو الحال مع علم نفس الدين ككل - يسكت الهدف السياسي والاقتصادي من خلال منطقه التخصصي الخاص. كانت وجهة النظر الساذجة هي أن التحليل النفسي للدين يعيد الهدف الثقافي للدين إلى العالم الخاص للتجربة الداخلية والعملية اللاواعية ويعيد ترتيب السياسة في المنطق الذي يكرر فيه علم التطور الوجود. في حين أن الثنائي الفردي الاجتماعي يضع موضع تصريحات الحقيقة الخاصة به، فإنه يزيد من انحراف موضوع الاقتصاد السياسي من خلال ترتيب انتقائي لمعرفته. وفي الواقع، يُنظر إلى التدخلات شبه العلمية للخطاب النفسي على أنها تنتج تقييماً سياسياً محايداً للممارسات الدينية وموضوعاً ثابتاً للدين.

تتضمن الإستراتيجية التخصصية للتحليل النفسي للدين أيضاً الهيرمينوطيقية المهيمنة لإسكات السياسة والاقتصاد في حديثها المزدوج المهيمن، والذي يزيل السياسة الاقتصادية عن طريق، على سبيل المثال، فرض فئات من القمع والظل والإسقاط وإعادة وحدة الكائن اللاواعي الديني المتخيل، أو حتى بشكل أكثر ذكاءً، تقليص الموضوع من خلال إنتاج اقتصاد سياسي وهمي يمكن قراءته من حيث لغته غير الكافية وغير الملائمة. بحيث يتم تقليل قيمة الهدف الاقتصادي لبعض اللاوعي الأعمق الحقيقة الدينية، والحد من تأثيرها السياسي عن طريق إخفاء مجال نفوذها داخل الذات. فقدان الذاكرة التخصصي فعال في هذه المرحلة، لأن سحر دلالة النظام الخطابي يفصل باستمرار - أو «يقسم» - ترتيب الحقيقة في المجالين النفسي والديني كمناطق غير ملوثة من العالم المادي والسياسي. ينتج التحليل النفسي المبكر للدين في فرويد ويونغ وشارحوهم، في الواقع، موضوعاً غير مسيس وغير اقتصادي إلى حد كبير. حتى عندما أجبر المحللون النفسيون اليهود على ترك العالم السياسي لألمانيا الفاشية والانتقال إلى «العالم الاقتصادي الجديد» للازدهار والقوة الأمريكية، ظل الحديث عن التحليل النفسي والدين على مستوى العلم ضد الدين والعلامة السياسية والاقتصادية صامتة بإخلاص.

مع بعض الاستثناءات البارزة، التي سيتم استكشافها لاحقاً، لم يكن الأمر كذلك حتى أظهرت النظرية النسوية وما بعد البنيوية[1] في عالم ما بعد الحرب أن بعض الفئات الأساسية لعلم نفس الدين بدأت في التشكيك وأصبح الشخصي أكثر سياسية؛ ولكن حتى ذلك الحين

---

(1) انظر، على سبيل المثال، Henriques et al. ([1984] 1998)، و Parker (1997a)، و Blackman (2001)، و Carrette (2001a).

ظل التحليل النفسي للدين مقيَّداً في عبارته الخطابية. وبدأت النظرية النسوية[1] على الأقل في التعرف على التنظيم السياسي للذات، وفي نقد الوحدة المعزولة للدين الأبوي بدأت في استكشاف النماذج «العلائقية» و«الأمومية» لإعادة تخيل الفضاء الديني (Jonte-Pace, 1997). كما أدت إعادة تخيل الثقافة في ما بعد البنيوية والنظرية الاجتماعية والقراءات التأويلية الإبداعية إلى تقديم عرض أكثر دقة للجوانب الدينية والثقافية لعلم نفس العمق. وفي محاولة إبداعية لقراءة العالم الاجتماعي السياسي، كانت هناك أيضاً بعض تطبيقات نظرية التحليل النفسي لمشكلة العنف «الديني» (Jones, 2002). لكن على الرغم من هذه التحركات المهمة للغاية في «الآخر» الثقافي للتحليل النفسي، والذي سأعود إليه لاحقاً، كان التحليل النفسي للدين متردداً في تبني خطابها كواقع سياسي-اقتصادي. وتم إزالة أدوات التطبيق من التدقيق في امتياز الفعل التفسيري. وفي الواقع، يبدو أن فئة «الدين»، كموضوع للدراسة، تزيد من إزاحة النقد نحو المنهج، بسبب وضعه الخاص في الاقتصاد الحديث للمعرفة (وهو أمر سأستكشفه عن كثب في الفصل التالي).

في هذا الفصل، أريد أن أستكشف ما يمكن وما لا يمكن قوله في مجال الدراسة التحليلية النفسية للدين. في استكشاف طبيعة الخطاب، أريد أن أكشف شيئاً من الحدود الخفية للموضوع واستكشف بعض قواعد

---

(1) بدأ النقد النسوي للتحليل النفسي في الظهور بقوة في السبعينيات، على الأقل مع القراءة النقدية التكوينية لـ (1990 [1974]) Juliet Mitchell. وفي مجال علم نفس الدين، كانت (1977, 1979) Naomi Goldenberg واحدة من أوائل من أنشأ روابط مهمة رئيسية عبر مجالات الموضوع. أنا أعتبر عمل Goldenberg واحدة من أولى القراءات النفسية النقدية للدين، لأنها تشكك في البنية السياسية لفئات المعرفة. وللحصول على نظرة عامة على المادة، انظر (2001) Jonte-Pace.

الخطـاب فيـما يتعلـق بالنظـام السـياسي الاقتصادي. وتماشـياً مـع الحجة الأوسـع لهـذا الكتاب، فإن هدفي هو فحص سـبب عدم سـماح الظروف التاريخيـة للمخطـاب السـياسي- الاقتصـادي أن يصبـح نظامـاً متكامـلاً للتحليـل، وهنـا أود أن أوجـد نوعـاً مـن حالة اختبـار التحليـل النفسي والديـن. يعـد التحليل النفسي للدين مثالاً مفيداً لدراسـة هـذه القضايا، ليس فقط لأنه أحد الركائز الأساسية لعلم نفس الدين كمجال للدراسة، ولكـن لأنه يسـمح لنـا برؤيـة شيء مـن اسـتراتيجية الصمـت الموجودة في نظـم الفكـر الثريـة في العصر الحديـث. اللافت أيضاً هـو أن اللاوعي الاقتصادي لخطاب التحليل النفسي قد ظهر في مراحل مختلفة من تاريخه، لكـن التدخلات كانت محدودة وتنتقص مما يُنظر إليه على أنه المشـكلات الرئيسـية للمعرفة في دراسـة «الدين». لم تكن ظروف الاسـتقبال مناسـبة لتطويـر هذه القـراءات الاجتماعية والاقتصادية المعقـدة للمنهجية. حتى الفضـاء المبتكر متعدد التخصصات لدراسـة الدين ببعده الثقافي الضمني لم يسـمح بتحليـل أكثر تكاملاً للموضوع الاقتصادي. تكمن المشـكلة في السـؤال حول ما يمكـن أن يقوله النظام وكيف يعمـل موضوعه المتخيل على الجهاز المؤسـسي، سـواء كانت السـلطة الطبية أو الرعويـة الدينية أو الأكاديمية (Foucault, [1970] 1972).

تتطلـب مقاربتي لهذه المشـكلة عدداً من مراحل الجدل. أولاً، سـوف أرسـم بإيجاز جدليتي الافتتاحية بأن ارتباطات التحليل النفسي مع الدين تنشـأ من ثقافـات الرضا التي تخفي مشـاكل اجتماعية واقتصادية أوسـع. ثانيـاً، سـأوضح بعد ذلـك كيف تتخيـل دراسـة التحليل النفـسي للدين موضوعها الديني الفريـد من حيث ديالكتيك العلم والدين، الذي يعزل نفسـه عن الانخراط الأوسـع متعدد التخصصات مع الأنظمة السياسـية والاقتصاديـة. ثالثاً، سـوف أرسـم بإيجاز شـيئاً من تاريـخ «الاقتصادي»

في التحليل النفسي واليسار الفرويدي، على الأقل عبر موقعه الأوروبي والأمريكي. سوف أنظر بشكل خاص إلى Reich و Fromm و Lacan لأنهم يحملون توتراً أوروبياً أمريكياً خاصاً[1]. سيمكنني هذا الاستكشاف من استكشاف سبب عدم تقبل الدراسة التحليلية النفسية للدين، كما هو الحال مع التحليل النفسي ككل، للنظام السياسي الاقتصادي. سيقودني هذا بعد ذلك، رابعاً، إلى دراسة الفحوصات الثقافية الأحدث لفرويد والدين، ومد الجسور بين الفكر التكويني في عمل Peter Homans والدراسات الحديثة في النسوية، ولا سيما عند Diane Jonte-Pace،

(1) في هذه الدراسة، لا أفحص التفكير الاجتماعي والسياسي لـ Klein و Jung. لقد قررت حذفها لأن السؤال الاقتصادي لم يتم توضيحه أبداً في خطاباتهم الأولية، وبالتأكيد ليس كما هو الحال في Reich و Fromm. وعلى الرغم من أن الأدبيات الثانوية المحيطة بهؤلاء المفكرين قد وسعت النقاش إلى العالم الاجتماعي والسياسي، إلا أن خطاب التحليل النفسي لـ Klein و Jung لم يخضع لتحليل اقتصادي معين. وتضميني Lacan هو لاستكشاف الاختلاف الاقتصادي والثقافي بين فرنسا والولايات المتحدة. ولمناقشة سياسة لتحليل النفسي الكلايني انظر Frosh (1999, 38–120). وكانت هناك بعض المحاولات المفيدة لاستخدام علاقات الكائنات في قراءة السياقات الاجتماعية والدينية (Jacobs & Capps 1997; Jones 2002)، لكن هذه المحاولات لا تؤسس نقداً ذاتي الانعكاس أو تقدم اقتراحات حول كيف يمكن أن يكون الخطاب النفسي نفسه جزءً من المشكلة السياسية. وفي مقاربة مختلفة للمنهج الذي أطوره هنا، استكشف Andrew Samuels (1989, 1993, 2001) الجوانب السياسية لعلم لنفس اليونغي، إلى حد كبير من منظور إكلينيكي. وهناك رؤى مفيدة متناثرة في هذه الأعمال (ليس أقلها على الاقتصاد وعلم نفس الأمم لـ Jung)، لكن استثماره في تفسير العلاج النفسي يمنع القراءة السياسية النقدية للخطاب النفسي الذي يميز تفسير الشك الخاص بي. ومع ذلك، بينما أشك في الاستثمارات غير النقدية في المجال النفسي الخطاب، تلك الأعمال التي تقيم روابط مع السياسي هي محاولات مهمة وخلاقة للتفكير على طول حدود التخصص.

والقراءات التأويلية المبتكرة لـ James DiCenso. لا يُقصد بأي حال من الأحوال أن تكون الخطوط العريضة والأمثلة المختارة شاملة، لكنها ستحدد على الأقل أساس موقفي لسياق التحليل النفسي وعلاقته بمناقشتي الأوسع حول أن سياسة المعرفة في العلوم الإنسانية تحد من نطاق البحث الفكري.

في عملية هذا الفحص، أرغب في بناء نظامين سياسيين لدراسة التحليل النفسي للدين؛ أولاً، نظام الذات (الذي يزيد التخصصية النظمية، ويقلل من القيمة السياسية في الدراسة، ويدعم الفئات التقليدية للفكر، وبالتالي يدعم الأنظمة الرأسمالية المتأخرة) ونظام الآخر (الذي يدمر النظام التخصصي، ويزيد من المشاركة السياسية، ويتحدى الفكر ويسأل عن أنظمة الحقيقة الرأسمالية المتأخرة). وسيترتب على ذلك أيضاً أن النظام النظري للذات مدفوع بالأنا وفرداني، وأن نظام الآخر يركز على الدوافع اللاواعية والهوية الاجتماعية. تعكس المواقف سياسة الثنائي الفردي الاجتماعي من حيث أن الأول يفصل بين الذات والمجتمع والثاني يوحد هذه الفئات. يمكن ربط القراءات الاقتصادية والسياسية في التحليل النفسي بهذا الانقسام، لكنها تعكس أيضاً موقفاً سياسياً تجاه المعرفة بين الانغلاق والانفتاح، والسيطرة والتغيير.

بشكل أكثر استفزازاً، أود أن أؤكد أن نظام الذات هو إلى حد كبير انعكاس لقراءات أمريكية سائدة معينة للتحليل النفسي وأن نظام الآخر يعكس ميزة أوروبية وصوت المضطهدين داخل الثقافة الأمريكية. أرغب في دفع هذه الحجة، لأنني أريد أن أوضح كيف ترتبط ظروف الفكر بالموقع الاجتماعي وإنتاج الثروة. كما أوضحت، فإن تأمين حدود الموضوع هو أيضاً تأمين الأنظمة الاجتماعية. تستند حجتي أيضاً إلى حقيقة

أن النظرية التحويلية (على عكس النظرية التي تتواطأ مع الأيديولوجية السائدة وتنشرها) تظهر في نقاط التوتر الاجتماعي والنضال؛ وحتى الاضطهاد. وبالفعل، فإن «ثورة» التحليل النفسي ونموذجه للجنس علمت وظهرت في نقطة التحول الثقافي والتغيير، والتي تم تهدئتها لاحقاً و«تشغيلها في اقتصاد السوق، وخلال هذه العملية فقدت الكثير من حدة إسديولوجيتها» (Robinson, [1969] 1990, xv). تحولت التوترات الاجتماعية التي خلقت التحليل النفسي إلى مجموعة جديدة من الحقائق الاجتماعية وموضوع جديد مجرد. تؤكد حقيقة أن النشاط الجنسي يقع الآن داخل السوق حجتي القائلة بأن كل الفكر في الاقتصاد الجديد للمعرفة يتشكل من خلال نظام اقتصادي وأن المشاكل الجديدة تنشأ من هذا الوضع. وُلد التحليل النفسي من رحم التغيير الاجتماعي الأوروبي والنضال، لكنه اندمج في مجتمع السوق الأمريكي. بدورها، تغير هذه السياقات نظام موضوع الدراسة في الدين والثقافة.

في مجتمع الثراء الذي أعقب الحرب، حافظ الاقتصاد الفكري الجديد على ما سأسميه «خطابات الرضا»، والتي من خلالها تعزل أشكال المعرفة التخصصية نفسها عن عالم السياسة الفوضوي من خلال فصل الذات عن النظام الاجتماعي. إنها بادرة تواطؤ أو حتى تقدير لبعض الحريات والثروة (والتي بدورها تخفي من ليس لديهم حرية أو ثروة). إن الدراسة التحليلية النفسية للدين عالقة في هذا الاقتصاد السياسي للمعرفة، وبالتالي أرغب في تحديد اقتصاد امتياز معين يحيط بعلم نفس الدين الأمريكي، الذي يعلم أخلاقيا فئات المعرفة. لكن في حين أنه من المهم تحديد الاقتصاد السياسي المحدد لدراسة التحليل النفسي للدين في أمريكا، فمن المهم أيضاً التعرف على تلك الأصوات السياسية الأخرى والمضطهدين داخل الثقافة الأمريكية الذين استخدموا الخطاب.

إلى جانب اليسار الفرويدي، فإن الآخر الثقافي للتحليل النفسي يحمل إمكانية استخدامه من قبل المضطهدين داخل أمريكا وخارجها، وقد لعب دوراً مهماً في النظرية النسوية والعرقية. السؤال هو كيف يمكن أن يصبح التحليل النفسي للدين خطاباً للآخر، ولماذا ترفض المؤسسات المهيمنة هذا الآخر في صنع الذات. لذلك أنا مهتم باستكشاف سبب استبعاد منطقة ما للأخرى وبناء إمبراطورية من نفس المنطقة. في مثل هذا الفضاء التخصصي، ينتج الفكر فقط نسخاً لإعادة إنتاج المقدمات وقراء الدورة التخصصية، وهي صالحة لأن مثل هذه التمارين هي لأولئك الذين يرغبون في بناء إمبراطورية من الموضوع ذاته، وأولئك الذين يكسبون عيشهم من تدريس هذا الموضوع. وقد حان الوقت لأننا غير راضين بهذه الطريقة في التفكير وبدأت في تحرير الفكر لثورته التخصصية الأخرى. وكما تجادل Naomi Goldenberg (1979, 71) بحق، في علم النفس النقدي الخاص بها للدين: «يجب أن تكون بناياتنا متنوعة ومرنة للسماح للطبيعة البشرية بمحاولة تعريف نفسها بمصطلحات جديدة». ومن خلال تسليط الضوء على الفئات المستبعدة والفئات المحمية يمكننا تحديد الأساس الأخلاقي والسياسي للمعرفة وتسهيل تجديد التفكير النقدي لكل عصر نجاح.

سياسة الاشباع

ناقش Philip Rieff، في تقديره الممتاز للإيمان بعد Freud، بأن الشخص المتدين «وُلد ليخلص» وأن «الإنسان النفسي يولد ليستمتع» (Rieff, [1966] 1987, 24–5). كان أولئك الذين درسوا التحليل النفسي للدين بهذا المعنى يلتقطون بحق التحول في السجلات الرمزية، لكنهم كانوا أيضاً يخدمون عن غير قصد العلاجات السياسية الجديدة

التي اكتشفها Rieff بشكل مفيد. لذلك كان التحليل النفسي للدين مرآة اجتماعية لمتع الثقافة العلاجية. ينغمس مثل هذا العمل في المهارة والاختراع التخيلي لموضوع التحليل النفسي الديني من خلال إعادة كل الواقع مرة أخرى إلى موضوع «اللاوعي» المتوسع باستمرار. في التجاوزات التأويلية للقراءات الدينية التحليلية النفسية يمكن للمرء أن يسعد بخلق أو تدمير الشيء «الديني»، وفقاً للقراءة التي يرغب فيها المرء، من خلال قراءتها من حيث المعنى الجديد. كان التحليل النفسي «ثرياً» بما يكفي لتقديم المرونة وحتى المراجعة، دون القلق بشأن «فقر» المعرفة الاقتصادية. من الواضح أن هذه العملية، كما أشار عمل Rieff، كانت جزءاً من تاريخ اجتماعي وثقافي أطول[1]. فتحولات الخطاب في كل من الزمان والمكان، وعلى الرغم من أن الظروف المادية لعبت دوراً في هذه التغيرات، كانت دائماً مقنعة بترتيب مختلف من التمثيل. إن بلاغة العلم والميتافيزيقا هي التي توفر القناع العظيم للحقيقة الاقتصادية.

إن خطاب الرضا في الدراسة التحليلية النفسية للدين يتم تأسيسه

---

(1) تم إنشاء دراسة التحليل النفسي للدين أولاً وفقاً للعملية التاريخية للفردانية في العالم الغربي، والتي تأسست على الأقل من عصر التنوير، ولكن يمكن القول إنها من الإصلاح البروتستانتي، الذي أزاح الدين من العالم العام إلى العالم الخاص. وثانياً، وقع في إطار نظام سياسي للعلوم، حاول - وإن لم ينجح - مراقبة «الموضوع الديني» وإزالته من تدخل الدولة القومية النقاد. وثالثاً، أنتجت الجامعة الرأسمالية «تخصصاً»، أكبر من أي وقت مضى وقيدت نطاق وتطبيق رؤاها، والتي بدورها خلقت إحساساً «متضخماً» بأهميتها الداخلية من خلال تغذية عوالم داخلية خيالية لروحانية «الشعور بالسعادة» وقيمة المستهلك (انظر Carrette & King 2005). وهكذا، قدم الخطاب التحليلي النفسي للدين بيئة اجتماعية وفكرية مهمة للأفراد لخلق مجتمعات هوية «علاجية» داخل الاقتصاد الجديد.

تحت علامة الحقيقة الموضوعية للذات البشرية، حيث الحقيقة هي خيال ميتافيزيقي في وحدة العلم والدين. هذا الخطاب، في الواقع، يهمش الواقع المادي والظروف السياسية للمعرفة في تحالف غريب يصرف مفاهيم «الحقيقة» عن شروط إنتاج الحقيقة. ومع ذلك، في نظرية الاقتصاد الجديد للمعرفة (التي تم استكشافها في الفصول الأولية) لم يعد كل من العلم والدين بريئين، لأن الفكر موجود بالفعل ضمن مجمل علم الاقتصاد، فهو بالفعل جزء من الجهاز المؤسسي لإنتاج المعرفة و تبادل. يمكن رؤية قواعد خطاب التحليل النفسي حول الدين على أنها تعمل وفق حقيقة «جزئية» مقدمة على أنها «الحقيقة»؛ افتراض أن أحد الخطابات يمكن أن يمنح السلطة لرفض الآخر. لقد رأينا بالفعل كيف يشكل التخصص فقدان ذاكرة مفيد عن إنتاجه من أجل الحفاظ على موضوعه «المقدس»، لكن عمليات التعبير هذه دائماً ما تكون ضمن شروط عصره. إذن ما هي الشروط التي تؤدي إلى رفض السياسي الاقتصادي في دراسة التحليل النفسي للدين؟

تعتبر دراسة التحليل النفسي للدين إلى حد بعيد أنجح حوار في مجال الدين وعلم النفس. علاوة على ذلك، وفق Eric Sharpe (1986)، كان التحليل النفسي مجالاً تأسيسياً محدداً لـ «الدراسات الدينية»، وأكثر ما يميزه استيعابه المؤسسي. وعلى الرغم من المخاوف الواضحة بشأن الاختزالية، فقد وفر العمل التحليلي النفسي الجهاز الأعلى لإعادة تخيل الخطاب الديني للعالم الجديد للموضوع السياسي في القرن العشرين، لا سيما في سياق صناعي ما بعد الحرب. تم التقاط التأثير الاجتماعي لنظرية التحليل النفسي في قصيدة W.H. Auden (1940) عن وفاة Freud، عندما أقر بأنه كان «ليس سوى مناخ كامل من الرأي». وتم تبني خطاب التحليل النفسي في عالم خصخصة متزايدة باستمرار للفرد، ومع تحول

سلطة الكنيسة في الدولة القومية بعد الحرب، بدأ نظام مختلف من الحقيقة في الازدهار. سمحت هذه الحقيقة «النفسية» بقراءة الدين على أنه حقيقة «داخلية»، غير مغشوشة بصدمة الحرب والوعد بالخلاص كتكوين شخصية غير واعية. تم تعديل «الدين» بشكل مفيد كطقوس وصورة وتحول داخل مختلف منظمات الدولة الكنسية داخل الثقافة الأوروبية وأمريكا الشمالية. أعادت النظم «النفسية» (Rose 1998) ترتيب العالم الغربي، وضمن الازدهار الاقتصادي الجديد للفرد البرجوازي، إعادة تخيل جديدة ظهرت للذات الدينية جنباً إلى جنب مع علم النفس الجماعي للنظام الرعوي.

ومع ذلك، وراء إعادة الترتيب الدينامي للدين كممارسة نفسية، كان هناك بعض المقاومة الخلفية لاختزال الله المتعالي إلى الذات الحديثة. كان هذا النقاش المنسي الآن بمثابة إلهاء مفيد، ومقطعاً مبهجاً من المسرح الفكري للمناقشات اللاحقة في علم الدين لإعلان حياد العلم، ولكن ما أخفاه لم يكن التحول من الكنيسة إلى حالة ما بعد الحرب الحديثة، بل ولادة المتعالي الجديد للرأسمالية المتأخرة. وبينما ناقش اللاهوتيون والعلماء التفاصيل الأكاديمية الدقيقة - كما لو أنهم شكلوا بعض التغيير الرهيب في عوالمهم ذات الأهمية الذاتية - ودعمت الدولارات الأمريكية مؤسسات علم النفس، لوحت اليد الخفية للاقتصاد بصمت وداعاً للعالم القديم ورحبت بدين المستهلك. أسس جيش علماء النفس، وعلماء الدين كذلك، مجلاتهم وكتبهم المدرسية المبهرة لتقديم شهادة مهنية على جهلهم بالتغيير السياسي. ومع ذلك، خارج أدبيات علم النفس - ذلك الخطاب السياسي غير الواعي - كانت هناك مخاوف، لا سيما في فرنسا، من أن التحليل النفسي الأمريكي الجديد ربما كان مجرد عرض آخر للاقتصاد الأمريكي المزدهر وأنه ربما تم استيراد التحليل النفسي من أوروبا القديمة

فقط للتكيف مع الذات الاقتصادية للمجتمع الاستهلاكي الأمريكي. وفرت أمريكا الظروف الاقتصادية لتحويل معرفة الذات و«التحليل النفسي» إلى كيان سياسي مختلف تماماً عن جذوره في أوروبا.

القناع العلمي للاقتصاد

من أجل فهم شيء مما أحاول استفزازه في الخيال، يجدر بنا أن نتذكر بعض الأقنعة الخطابية في الارتباط بين التحليل النفسي والدين في الأدبيات المبكرة ومقاومته الصورية. هدفي هنا ليس استكشاف الجدل حول العلم والدين التقليديين في علم النفس (والذي تم إجراؤه بشكل مناسب في مكان آخر، انظر Watts 2002)، ولكن بدلاً من ذلك لإظهار كيف أن التفاوض على إقليم العلاقة يغطي الهدف السياسي والاقتصادي. يتمثل الجانب اللافت في الارتباطات المبكرة في الرقص النظري - وليس المعركة - على طول حدود العلم والدين والطريقة التي يحد بها هذا المجال بأمان بعيداً عن الاقتصاد الحديث. وبالنظر إلى الموقع المؤسسي لمؤسسي هذا «التحليل» الجديد للدين، فليس من المستغرب أن تتصرف صراعات السلطة على مستوى ميتافيزيقيا «الحقيقة»، بما في ذلك جدلية الأطروحة ونقيضها واستغلال كل الخطاب الإقليمي الملائم للاختزال الإلحادي والتقسيم الموضوعي والذاتي والتطورات الثقافية.

يحتوي النموذج الديني الطبي على الجدل في فئات المعرفة الدقيقة، بينما كانت آلة الاقتصاد في حالة إنتاج كاملة. على سبيل المثال، يُنظر إلى صعود التحليل النفسي في العالم الجرماني على أنه يعكس التحول من المؤسسات الدينية الأوروبية القديمة - يهودية Freud وبروتستانتية Jung السويسرية - إلى مجال السلطة المتزايد باستمرار والذي تم تأسيسه في العلوم الطبية، ولكن الجهاز الجديد للسيطرة الاجتماعية المدعومة من شقين لسياسة

الدولة القومية والتصنيع لا يتم إدخالها بشكل كافٍ في التحليل الخاص. اسمحوا لي أن أصف قناع نموذج الدين والعلم في بعض النصوص المبكرة ومنسية إلى حد ما، كطريقة لإبراز تمويه التدخلات الاقتصادية التي سأستمر في مناقشتها بالتفصيل.

في تقييمه التاريخي للعلاقة المبكرة بين علم النفس والكنائس في الجزء الأول من القرن العشرين، يلاحظ Graham Richards (2000) أنه على عكس المناقشات في العلوم الطبيعية والدين، حيث كان هناك صراع، كانت العلاقة مع علم النفس (باستثناء بعض المؤلفات التحليلية النفسية) مناسبة. وفي الواقع، كتب Barryفي عام 1923، أن علم النفس كان «حليفاً ذا أهمية قصوى» بل ويواصل القول بأن علم النفس يوفر «البيانات والمفردات اللاهوتية الحقيقية للروح القدس» (Barry, 1923, 188): «نحن جميعاً علماء نفس اليوم. أصبح علم النفس «شائعاً» بسرعة أكبر من أي علم سابق، وتتدفق مجموعة إيجابية من الكتب من الناشرين حول التحليل النفسي وعلم النفس الجديد. أصبح عامة الناس وكذلك المفكرين المحترفين تحت تأثير سحرها أكثر فأكثر. يتم إعادة التفكير في التاريخ والعلوم الاجتماعية، والمنظمات الصناعية، والتعميم، وفوق تقنية الطب، من الناحية النفسية. والمد يتقدم على الشواطئ الدينية» (Barry, 1923, 188).

يجادل Richardsأن هذا التحالف الإيجابي بين علم النفس والكنائس هو السبب في فشل نموذج الصراع في وصف تاريخ لقاء أوائل القرن العشرين بين هؤلاء الأشخاص. ووفق الأدبيات من عشرينيات وثلاثينيات القرن الماضي، حدد Richards «الفوائد الواضحة لكلا الطرفين» ووجد القليل من «النصوص المسيحية السائدة المعادية لعلم

النفس لمعظم فترة ما بين الحربين» (Richards, 2000, 69, 74)؛ على الرغم من وجود استثناءات رئيسية، مثل Conn (1939) في عمله المستنير «خطر علم النفس الجديد»[1]. والطلب الرعوي خلال سنوات

---

(1) القس J.C.M. Conn، رئيس كنيسة أبرشية كلفنسايد القديمة في غلاسكو، يتميز بفحصه المستنير والنقدي لعلم النفس الجديد. وفي عمله الرائع «خطر علم النفس الجديد» (1939)، شكك Conn في أسس علم النفس. ومن المؤكد أنه كان يقرأ جيداً في هذا الموضوع، بعد أن درس مع RH Thouless، الذي كتب أول كتاب مدرسي بريطاني عن علم نفس الدين في عام 1925، ولديه صداقة مع المفكر التحليلي النفسي W.R.D. Fairbairn. في حين يرى Richards أن عمل Conn «لا يمثل إلى حد كبير المواقف المسيحية السائدة»، فإنه يسلط الضوء بمهارة على حدود وعيوب الموضوع الجديد (Richards, 2000, 58). وبينما أتفق مع تقييم Richards، فإن مخاوف Conn تكشف، لأنها توفر نظرة ثاقبة للمخاوف داخل الكنيسة حول ظهور علم النفس الجديد، قبل تبني علم النفس وتبنيه بحماس شديد. ونظراً لرغبته في تحديد الموضوعات العامة لفترة ما بين الحربين، لم يستخلص Richards أبداً حجة Conn بشكل كافٍ والتي توضح المخاطر الكامنة تحت سطح علم النفس. وفي حين أن مخاوف Conn تتعلق بالنقاء اللاهوتي، وفقاً لجدول أعماله المحافظ، فإن تحديده الاستراتيجي للثغرات في المعرفة النفسية جدير بالملاحظة، لأنه بمجرد أن تتبنى الكنيسة والمجتمع علم النفس، فإن هذه الكسور من التاريخ النفسي مدفونة في «فقدان الذاكرة التخصصي» للموضوع. كان الغرض من كتاب Conn «خطر علم النفس الجديد»، المدعوم من قبل القس Daniel Lamont والقس D. Martyn Lloyd-Jones، هو إثبات مزاعم الدين ضد تحدي بعض النظريات الجديدة في علم النفس (Conn, 1939, 7). وعلى الرغم من اعترافه ببعض فائدة علم النفس الجديد، إلا أنه يعتقد، مع ذلك، في لحظاته الأكثر تطرفاً، أن علم النفس هو «أخطر تهديد للنظرة المسيحية للحياة في الساعة الحالية» (Conn, 1939, 9). وأظهر التحالف بين اللاهوت وعلم النفس منذ عام 1939 أن هذا التنبؤ ربما كان مبالغاً فيه، لأن علم النفس، جزئياً، عزز الحياة الروحية المسيحية في التغلب على جوانب المعاناة الشخصية، وبينما استوعب أيضاً نفسه في عملية سياسية أوسع. إن تقدير Conn أن علم النفس كان «حليفاً» خطيراً للدين «صحيح بقدر ما كانت

هناك مزايا وعيوب لهذا التحالف الجديد» (Conn, 1939, 21). إن قوة عمل Conn لا تكمن في اهتمامه العلني بشأن التقاء اللاهوتي بل استجوابه الذكي للمعرفة النفسية. إنه يتساءل عن أساس علم النفس ويقوض طموحاته كقوة جديدة لفهم العالم. يقوم Conn بأربعة انتقادات مهمة لعلم النفس، كل منها مدعوم بتعليقات من كبار علماء النفس في عصره: (1) تنوع المجال، (2) حدود الموضوع، (3) المفردات التقنية، و (4) الارتباك داخل الموضوع. وConn، أولاً، يتساءل عن وحدة الموضوع، ملاحظاً: «في الواقع والمفارقة، لا يوجد شيء مثل علم النفس، ولكن فقط العديد من علم النفس؛ ويستمر العدد في الزيادة» (Conn, 1939, 21). يعكس هذا الإدراك للتنوع والصراع داخل المجال الطريقة التي يندمج بها علم النفس داخل الهياكل المختلفة، لكن Conn لم يكن أو كان غير قادر على التعبير عن الطبيعة السياسية لهذا التنوع. Conn، كعالم لاهوت، كان أكثر اهتماماً بالطريقة التي يتجاوز بها علم النفس حدوده كموضوع. هذا مثير للاهتمام بقدر ما لم يكن علم النفس واضحاً بشأن موضوعه، سواء كان علماً فسيولوجياً أو تخصصاً فلسفياً أو سياسة معرفة الذات، ما لم يستطع دمجه في حقيقة اللعب مع الثلاثة. وكما قال Conn: «في كثير من الأحيان، بحماسة سيئة الحكم، يغامر بما يتجاوز موضوعه، ويتعدى على المشاكل وأساليب الدراسات الأخرى. إنه يهدد بالسيطرة على الحياة كلها» (Conn, 1939, 23). كانت مخاوف Conn من الهيمنة مبررة إلى حد ما، خاصة وأن علم النفس قد تم ترشيحه في جميع مجالات الحياة. ودعم Conn تعليقاته بالإشارة إلى عالم النفس البريطاني العظيم William McDougall وكتابه «تخوم علم النفس» الصادر عام 1934 والذي قال: «علم النفس مساحة شاسعة، ولكنها تحتل فعلياً القليل جداً. حدودها غير محددة بشكل جيد ولم يتم تحديدها بشكل صحيح في أي مكان» (مقتبس في Conn, 1939, 23). كان أحد اهتمامات Conn الرئيسية هو طبيعة المفردات التقنية. وكلمات مثل آلية الدفاع، والإزاحة، والعقدة، والإسقاط، وما إلى ذلك، التي نأخذها كأمر مسلم به اليوم، كانت اختراعات غير عادية في زمن Conn، وتلك التي نحتاج إلى أن نشك فيها في بنائها للواقع أو - على الأقل - فهم أنسابها على أنها استعارات من الفيزياء والنماذج الميكانيكية لعلم الطاقة. كان Conn متشككاً في أن مثل هذه المصطلحات لا يمكن ترجمتها إلى اللغة اليومية، وهو ما يعكس صدى أنظمة معرفة القوة لمثل هذه الخطابات المهنية (Conn, 1939,

الحرب خلق بالتأكيد تحالفاً علاجياً للتعامل مع الأهوال والدمار. هذا لا يعني أن الانتقال كان بدون أي توتر، وكما يشير Richards، فإن التحليل النفسي قد ولّد قدراً معيناً من القلق لدى أولئك الذين لديهم قناعات ما قبل الحداثة. وفي محاضرات Barry عام 1923، من المهم أن ندرك أنه يؤهل بعناية العلاقة الإيجابية مع علم النفس. ويذكر أن «علم النفس هو بالتأكيد حليف»، ولكن «حليف خطير للمفكر المسيحي» (Barry, 1923, vi). اعتنقت الكنائس علم النفس، لكن النصوص المبكرة لم تقترب من علم النفس الجديد والتحليل النفسي دون بعض الحساسية النقدية.

لاحظ Alfred Garvie، على سبيل المثال، في عمله عام 1930، «المثالية المسيحية للمجتمع البشري»، أن علم النفس كان «في بداياته» وأنه «ارتكب أخطاء، وهو يرتكب أخطاء» (Garvie, 1930, 36). وبنظرة ثاقبة لطبيعة المعرفة النفسية، ذكر Barry أيضاً أن هناك مشاكل في افتراض أن علم النفس يمكن أن يقدم «استنتاجات جامدة»، وقال: «الشخصية دائماً ما تكون عاملاً غير قابل للحساب بالكامل؛ وأي علم للإنسان (كذا) يتجاهل هذا العامل من أجل التبسيط لا يمكنه إعطاء وصف مناسب لموضوعه» (Barry, 1923, 37). ويقدم Garvie أيضاً بعض المؤهلات الاجتماعية المهمة الأخرى، حتى لو لم يكن يفكر في البعد السياسي والاقتصادي. وهو يدرك أن فصل «الشخصية البشرية عن المجتمع البشري» (Garvie,

(23. كما يستمر Conn في القول: «كيف أثار هذا العرض من المصطلحات الغريبة اهتمام العقل الشعبي! المصطلحات النفسية تظهر في كل مكان، الخادمات الممرضات على دراية بلمساته، ومعلمي مدرسة الأحد بثرثراته، ويتم الاستغناء عن الكثير من علم النفس، سواء من المنبر أو في مجلس الوزراء، من قبل الوزراء الذين يسعون إلى مواكبة التطورات» (Conn, 1939, 23-4).

1930, 36) هو «تجريد زائف وباطل». وكان هناك أيضاً قلق، غالباً ما كان موجهاً إلى كارل يونغ، من أن علم النفس كان في خطر وضع افتراضات ميتافيزيقية وتجاوز حدوده. كما لاحظ Garvie بحق: «هناك خطر من أن يصبح علم النفس ميتافيزيقيا، وأن يتجاهل العلم حدوده، ويحاول حل مشكلة الفلسفة» (Garvie, 1930, 215).

تتدرب الكتب المدرسية عن علم نفس الدين على هذه المناقشات الميتافيزيقية بين العلم والدين. وتعرض أقسام «التقييم النقدي»، لأخذ تسمية Michael Palmer، مناقشة – إلى جانب مخاوف أخرى حول الحقيقة التاريخية والدقة – حول طبيعة القراءات حول الحقيقة الدينية. وعلى سبيل المثال، تم استخدام القس لسويسري Oskar Pfister لوصف إلحاد Freud، وتم جلب عالم اللاهوت الكاثوليكي Victor White والفيلسوف اليهودي Martin Buber لتقديم أفكار نقدية عن رحلات Jung اللاهوتية (Palmer, 1997, 76–7, 167–8, 185–7; Wulff, 1997, 33– 4, 315, 464–5, 467–8). هذه المخاوف الإقليمية هي معركة من أجل السلطة الخطابية وعلم النفس يفوز بالنضال من خلال تمكين الواقع النفسي من أن يصبح حارس التطور الروحي في القرن العشرين، كما يلاحظ عالم اللاهوت الرعوي Don Browning، حتى في موافقته الواسعة على الموضوع في عام 1987: «القادة الدينيون في ثقافتنا – خدامنا وكهنتنا وحاخاماتنا – جميعهم يتلقون جرعات كبيرة من العلاج النفسي وعلم النفس والشخصية النظرية وعلم النفس التنموي في تعليمهم المهني، غالباً بدون تفكير دقيق حول كيفية تربيع هذه المعرفة مع ما تعلموه عن البشر من منظور ديني ولاهوتي» (Browning 1987: 2).

كان اعتناق الممارسين الدينيين وعلماء الدين للنفسية – والذي كان في

المقام الأول على الأقل اعتناقاً للتفسير التحليلي النفسي - صراعاً وديًاً إلى حد ما. وكانت هناك مجموعة من المواقف المسلية كنماذج التكامل الاختزالي والمساواة في الحوار والتطبيق الرعوي (Watts, 2002, 3-15). وتم الكشف عن علاقات القوة المختلفة هذه لاحقاً في تأطير مجال الموضوع من خلال التحولات المختلفة للممارسة من «علم نفس الدين» و «علم النفس الديني» إلى «الدراسات الدينية والنفسية» و «علم النفس كدين» (Jonte-Pace & Parsons, 2001, 3-6). لكن لغة التحليل النفسي لم تجعل علاقات القوة المختلفة شفافة. فأمثال Fromm، رأوا أن التهديد للدين ليس في الإلحاد الذي يعرفه Freud أخلاقياً، وبالتالي على أساس ديني، ولكن في نفسية Jung الأكثر دقة، وهو موقف أيده معلقون لاحقون مثل (Fromm, [1950] 1978, 20; Palmer, Palmer 1997, 168). تحول التحليل بطريقة مختلفة، وكان رأي David Bakan أن «درجة التوتر بين الدين والعلم هي الوظيفة المباشرة لدرجة عبادة الأصنام»، حيث قرأ عبادة الأصنام على أنها «التثبيت السريع على أي طريقة أو وسيلة أو مفهوم» (Bakan, 1967, 154, 158). تعتبر المسرحية عن عبادة الأصنام رائعة في نقدها ذي الحدين، حيث يعترف Bakan بجودة «البحث» في العلم والدين كنظم مفتوحة لفحص الحياة والطريقة التي يحاول بها كلاهما امتلاك الحقيقة في التأكيد الوضعي. ومع ذلك، فإن ثنائية العلم والدين لا تصور بشكل كافٍ القضايا الأيديولوجية المتعلقة بدراسة التحليل النفسي والدين، لأن كلاهما يرث المفاهيم والأطر من تاريخ الفكر الغربي التي تعبر الفلسفة اليونانية الرومانية، والتقاليد اليهودية-المسيحية، وكذلك الخطابات الفسيولوجية. ومن خلال تحديد مجالات الفكر هذه في تاريخ الأفكار، هناك العديد من الاستمرارية والانقطاعات، وبشكل ملحوظ، يمكن بسهولة رؤية الخطاب النفسي.

على أنه يحمل نماذج أقدم من الاستبطان اللاهوتي، لا سيما في الافتراضات المسبقة للذات (Carrette, 1993 /4; 2005c).

إن رأيي هو أن النقاشات بين التحليل النفسي والدين تم وضعها وفق مجموعة من نقاط المشاركة المحجوبة، وليس من حيث بعض المؤامرات الكبيرة، لأن الدعاة المؤسسيين لم يكن لديهم سوى نقطة الأفضلية في تخصصهم والتخصصات المرتبطة به. والإطار التخصصي للحقيقة يقيد الخطاب ويعني أن الحوار جرى من حيث ما يمكن التعبير عنه من المؤسسات المرتبطة. هذا لا يعني أن التعدي على التخصص لم يحدث، ولكن عندما يحدث غالباً ما كان له مسار محدود، لأن التخصص كان يضبط المحتال بشكل مناسب؛ هذه هي طرق إسكات أولئك الذين يزعجون سياسة المعرفة. ويضاف إلى هذا التعقيد حقيقة أن ما يسمى بـ «علم الدين» أراد إيديولوجياً إيجاد تحالفات عبر الخطابات لإنشاء موضوع ثابت لدراسة الدين. وأصبح التلقيح المتبادل بين التحليل النفسي والدين مرشحاً مثالياً لـ «الموافقة على التصنيع» في جهاز المعرفة الحديثة (Herman & Chomsky, 1995; cf. McCutcheon, 2003).
لقد فشل علماء الدين في أواخر القرن التاسع عشر مراراً في فحص أرضية الموضوعات متعددة التخصصات، وفقط بعد ظهور النظرية السلوكية في علم النفس، أصبح التحليل النفسي موضع تساؤل لمن يريدون طريقة علمية جديدة مفرطة العقل. وسيكون التحليل النفسي خاضعاً للرقابة وفق منطق العلم الذي حجب اقتصاده.

الاقتصاد المكبوت: يسار التحليل النفسي والدين

من المعروف جيداً، ولكن نادراً ما يتم التفكير فيه بعمق، أنه في ماوراء علم النفس استخدم Freud، مع الديناميي والطوبوغرافي، نموذجاً

اقتصادياً للعقل. وكما أوضح: «نرى كيف تم دفعنا تدريجياً إلى تبني وجهة نظر ثالثة في حسابنا للظواهر النفسية. إلى جانب وجهات النظر الدينامية والطبوغرافية، فقد اعتمدنا وجهة النظر الاقتصادية. يسعى هذا إلى متابعة تقلبات مقادير الإثارة والوصول إلى تقدير نسبي على الأقل لحجمها» (Freud, [1915] 1984, 184).

إن استعارة الاستعارات عبر التخصصات هو فعل خطابي كاشف ومهم لسياسة إرجاء المعنى على طول السلسلة التأديبية (Derrida, 1978). ليست الكلمات فقط، بل مجموعات الخطاب هي التي تختلف، المعنى في البحث اللامتناهي عن سحر السلطة. يعتقد Laplanche & Pontalis أن لغة الاقتصاد هذه تنبثق من «الروح العلمية» لفكر Freud وأنها «الجانب الأكثر افتراضية في ما وراء النفس لدى Freud» (Laplanche & Pontalis, [1973] 1988, 128). ويجادلان بأنه لا يمكن قراءتها بمصطلحاتها الخاصة ما لم يفكر المرء في تبادل القيم وأن هذه القيم تعتبر محدودة (Laplanche & Pontalis, [1973] 1988, 127-9). ومع ذلك، Freud هو رجل عصره، وكما أشرنا سابقاً، في مجموعة كاشفة من الأعمال في تاريخ الاقتصاد، أظهر Mirowski (1989, 2002) كيف تتغلغل استعارات العلوم الطبيعية في مجال الاقتصاد. ويكشف التلقيح المتبادل للاستعارات في الخطابات المتخصصة عن دينامية المعرفة باعتبارها حقيقة مجازية استراتيجية، بدلاً من الحقيقة التجريبية، ويجدر التفكير في التحولات المجازية داخل أنظمة المعرفة هذه من أجل تفسيرها للحقيقة.

يعتقد Lawrence Birken في دراسة نادرة لاستخدام Freud لمصطلح «اقتصادي» أن الفكرة، المأخوذة في الأصل من عمل Freud

في الفسيولوجيا العصبية، ليست مجرد استعارة، بل مجموعة أساسية من البديهيات حول وظيفة الأفراد والعالم الذي يعيشون فيه (Birken, 1999, 312). وبينما كان Birken يقدّر إن معرفة Freud بالاقتصاد كانت «سطحية»، إلا أنه وجد اتفاقاً مع الاقتصادي النمساوي Carl Menger في إدراك «الاحتياجات» على أساس الدوافع الفردية (Birken, 1999, 317-18). واستنتاج Birken هو أن نظرية الرغبة الجنسية لدى Freud كانت نوعاً من «نظرية الحقل الموحد»، وأن الإنسان الاقتصادي أفسح المجال أمام الجنس البشري، لكن يمكننا أن نضيف أنه عندما تم إدخال الجنس في السوق الليبرالية الجديدة، عاد الجنس البشري إلى الإنسان الاقتصادي مرة أخرى (Birken, 1999, 327).

كاتب آخر استكشف خطاب الاقتصاد خارج مجاله هو الاقتصادي الهولندي Peter-Wim Zuidhof (2002). وفق Zuidhof، أن Freud - بلا شك على دراية بالمدرسة النمساوية للاقتصاد في أخذ هذا الاستعارة المركزية - طور ووسع مجموعة متنوعة من الأفكار الاقتصادية المختلفة التي في النهاية «تذوب» في المعنى. فعمل Zuidhof على إعادة Freud إلى Bataille وDerrida وقراءة «الاقتصاد العام» كأشكال من الإفراط، لكنه بذلك يفتح أسئلة مهمة حول ما يعتقد أنه قد يكون شكلاً من أشكال «الإمبريالية الاقتصادية» في ثقافتنا. وتتبع قراءتي الخاصة للانتشار الاقتصادي للمصطلحات الاقتصادية مساراً مختلفاً. فالتشبع المعاصر للاقتصاد عبر السياقات الاجتماعية والمؤسسية المختلفة يمكن النظر إليه على أنه جزء من سيطرة الليبرالية الجديدة على جميع جوانب الحياة الثقافية (Carrette & King, 2005). ومع ذلك، لا يمكن تأطير استخدام Freud لمصطلح «اقتصادي» وفق تطورات رأسمالية ما بعد الحرب، أو المجتمع الليبرالي الجديد، وبالتالي نحتاج إلى استكشاف سبب كون علم

الاقتصاد ليس لغة مجازية للاوعي فحسب، بل هو شيء يبقى هامشي لتقليد التحليل النفسي.

في مسح Stephen Frosh الهام للدينامية السياسية للتحليل النفسي، أدرك «التناقضات المعقدة» في تأسيس سياسة الذاتية داخل التحليل النفسي (Frosh, 1999, 15). ومع ذلك، في حين أنه على دراية بالطبيعة البرجوازية للتخصص والتحليل الفردي والطبيعة التراجعية لبعض نظرياتها، وليس أقلها حول الجندر، فإنه يدرك أن هذا المجال يحمل تعقيداً سياسياً معيناً، لأن «العديد من مناهج التحليل النفسي لها مكونات تقدمية ورجعية» (Frosh, 1999, 313). ومن خلال مسح الجوانب السياسية المتنوعة للتحليل النفسي - من خلال Freud والفرويديين الجدد وما بعد الفرويدية - يرى أنه لا يوجد «توليف دقيق» للرؤى السياسية الموجودة في الأدبيات، ويخلص بحق إلى أنها ليست نظرية اجتماعية ولا برنامج للنشاط الثوري» (Frosh, 1999, 315, 317). ومع ذلك، فهو يدرك، إلى جانب العديد من المنظرين اللاحقين، مثل Žižek، أن التحليل النفسي «دائماً ما يكون وثيق الصلة بالسياسة»، وكما يتابع للإشارة، فإن «سياسات التحليل النفسي لها دائماً مسحة نقدية وهدامة لها» (Frosh, 1999. 312; Žižek, 1991). وقد تم تأسيس هذه الميزة من حقيقة أن فكرة اللاوعي، ومفاهيم القمع الاجتماعي ومفاهيم الخيال - على الأقل في أعمال Melanie Klein - تقدم مفردات غنية للتفسير السياسي للمجتمع في تكوينه لنظام الفردي الاجتماعي.

في حين أن تحليل Frosh يؤسس بشكل صحيح القيمة المحتملة لنظرية التحليل النفسي للفكر السياسي، فإنه يوضح أن مقاربته للسؤال تحدد شقين من «سياسات التحليل النفسي»؛ أولاً، سياسة النظرية، أو

مضامين النظرية، وثانياً، تطبيق التحليل النفسي في أشكال نظرية التحليل النفسي الاجتماعي (Frosh, 1999, 12–13). اللافت في هذا الترتيب هو أنه يتعرف في الحاشية السفلية على شريحة ثالثة من السياسة «داخل» حركة التحليل النفسي، والتي يعتبرها «مجال علم الاجتماع أو الصحافة»؛ فيعتقد أن شيئاً ما يمكن أن يظهر في أعمال مثل وصف Sherry Turkle's (1992 [1978]) لسياسة Lacanولاكانيان (التي سأستكشفها لاحقاً). هذا الانقسام يكشف، لأنه يمنعه من تأطير السؤال السياسي من منظور علم اجتماع المعرفة ومن رؤية آثار اقتصاد المعرفة على التكوين الخطابي للتحليل النفسي. يقدّر Frosh، لا سيما في أعماله الأخرى، الطبيعة المتقلبة للحداثة المتأخرة وسياسات الهوية ضمن هذا، لكنه لا يتابع التحليل السياسي للخطاب الذي أقترحه في هذا العمل (Frosh, 1999, 190–5; 1991). وعلى الرغم من هذا التوجه النظري، هناك أدلة كافية في استطلاع Frosh تجعل المرء يتساءل مرة أخرى لماذا لم يتبنى علماء التحليل النفسي للدين الصفة السياسية التخريبية للانخراط متعدد التخصصات، على الأقل من شخصيات اليسار الفرويدي. سأفكر بإيجاز في هذا السؤال من خلال فحص استقبال وقراءة اثنين من الشخصيات الثورية، Wilhelm Reich و Erich Fromm، قبل أن ألجأ إلى Lacan.

Frommو Reich: أنبياء دينيون لعلم النفس السياسي

إذا كان التركيز العلمي والميتافيزيقي للدراسة التحليلية النفسية للدين قد قضى على الطبيعة السياسية للخطاب فكيف تعامل مع بعض السمات الواضحة لليسار الفرويدي؟ الجواب ذو شقين، التجنب والتحييد. في ما هو واضح أفضل كتاب مدرسي حتى الآن في مجال علم نفس الدين لـ David Wulff (1997)، لم يتم ذكر Reich و Lacan مطلقاً وتم تحييد

Fromm في مناقشة «النزعة الإنسانية» – جوهره المقيّد – الذي يخفف القوة السياسية لعمله، واستبعاد سياسته من الفلسفة في المكان العابر لـ «وجهة نظره الاشتراكية الإنسانية» (Wulff, 1997, 595). اللافت للنظر أن Wulff لم يبد سوى تعليقاً عابراً على تأثير Marx على Fromm (يصف بحق إدخال مثل هذا المفكر على أنه مختلف عن «التفسيرات السوفييتية المبتذلة»). ولا يشير إلى نقد Fromm الراديكالي للرأسمالية، ويغمر هذا في إشارة موجزة إلى «طابع السوق» ليحل محله الطابع الإنساني الديني (Wulff, 1997, 595–604). إن السياسة التخصصية فعالة، لكن المشكلة ليست مشكلة Wulff بحد ذاته، بل إن ظروف التفكير هي التي تجعل المجال ممكناً، وتجدر الإشارة إلى أن Wulff ليس غير مدرك سياسياً في قراءاته الخاصة لعلم النفس، وأجرى تغييرات مهمة على نسخته الثانية لملاحظة انتقادات ما بعد الحداثة الأخيرة للمجال وحتى إنهاء عمله الماراثوني بالحديث عن «حالة أزمة» فيما يتعلق بالمخاوف البيئية (Wulff, 1997, 641). ومع ذلك، فإن كتابه المدرسي ليس «حاسماً» في تقديمه لقانون المجال، وبالتأكيد لا يتعامل مع اليسار الفرويدي في أعمال Reich، Fromm و Lacan[1].

لكي نكون منصفين، فإن Wulff هو من صنع التخصص وليس التحدي النقدي. وبالتالي فإن وجهة نظره تعكس بطبيعتها قواعد الخطاب لتهميش السياسي ظاهرياً (بخلاف تعليقاته النهائية ورسم

(1) أنا ممتن لـ David Wulff لتوضيحه لحذفه Reich. يفسر تجنبه من حيث غموضه باعتباره لا علاقة لأفكاره بـ «علم نفس الدين»، لكن Wulff عالق في صمت تخصصي أوسع للاقتصاد السياسي الذي يجعل Reich غامضاً ويخفي علم نفس الدين عنده. ويوضح (1987 [1966]) Rieff، على الأقل، كيف يمكن تجاوز ذلك الاستبعاد السهل في تصور مختلف لعلم نفس الدين. وسوف أستكشف (1987 [1966]) Rieff أدناه.

خرائط للأصوات النقدية الموجودة). ويتم تمثيل سيكولوجية Wulff الدينية وفق قناع العلم وليست منفتحة على الاقتصاد السياسي أو السياسة المؤسسية للمجال. وعلى سبيل المثال، يلاحظ أن هناك «القليل من البحث التجريبي» الذي يمكن ربطه بنماذج Fromm الإنسانية للفكر (Wulff, 1997, 603). ومن الواضح أن سياسة الكتب المدرسية هي مسألة أخرى، وبحكم التعريف لا يمكن للمرء أن يحل محل الموضوع الذي يسعون إلى خلقه، ولكن وفق أي خطاب سياسي للرضا لا يزال هذا الوضع غير مبحوث؟ لماذا يتم تهميش هؤلاء المفكرين الذين أدخلوا Freud في حوار مع Marx في بحث الدين؟ هل لأن الإلحاد يكتنف تدينهم أم لأن أولئك الذين يعملون ضمن معايير المعرفة في علم نفس الدين يريدون القضاء على السياسي؟ أو ربما الشبكة متعددة التخصصات التي يطالبون بها للفكر مقلقة للراحة؟ وهكذا فإن المساحات التخصصية تراقب بشكل كاف ما يمكن وما لا يمكن قوله. في هذا الموقف بالتحديد نحتاج إلى الكشف عن القيم التي تستبعد وتحمي فئات المعرفة عن الذات والعالم.

اسمع ، نظرية صغيرة! علم النفس الراديكالي للدين عند Reich

لا يقدم Wilhelm Reich (1897-1957) أي عزاء للقارئ في كل من أسلوبه التخريبي وانتهاكاته التخصصية المستوحاة سياسياً. في الواقع، كما يوضح نقاش Robinson عن اليسار الفرويدي، فإن Reich «مثقف صعب المراس» (Robinson, [1969] 1990, 9). حتى السير الذاتية المتعاطفة تفتح من خلال الاعتراف بـ «أشكال واضحة من الهوس الخفيف مع تضخم نفسي مصاحب» (Corrington, 2003, x). ومع ذلك، فإن حركة التحليل النفسي تحمل أصواتاً غير مستقرة بنفس القدر

دون إسكات عملهم بشكل فعال. لسوء الحظ، فإن أجزاء من البصيرة النقدية المتناثرة في الكتابات المعقدة للتحليل النفسي السياسي Reichتم تجاهلها قبل أن تصل إلى التفكير داخل علم نفس الدين.

يعمل اليسار الفرويدي بفاعلية على الجمع بين معنى الاغتراب عند Marx والقمع الاجتماعي عند Freud للمطالبة على الأقل بأن يأخذ الموضوع على محمل الجد مسألة الاقتصاد السياسي. يقدم Reichمادة قيّمة لفهم العلاقة بين الفرد والمجتمع، على الأقل في عمله على «تحليل الشخصية» (1980 [1945])، الذي حدد عملية التدريع الاجتماعي، والذي بدوره منع التعبير الكامل. كما أنه ينسج الاقتصادي في الجانب النفسي. وكما يقول: «إن إيديولوجية كل تكوين اجتماعي لها وظيفة ليس فقط في عكس العملية الاقتصادية لهذا المجتمع، ولكن أيضاً والأهم من ذلك هو تضمين هذه العملية الاقتصادية في البنى النفسية للأشخاص الذين يشكلون المجتمع» (Reich, [1933] 1970, 18).

إن تقدير Reich للنظام الاقتصادي، الذي نشأ من قراءته لـ Marx، مذهل لمحاولته ربط مجالات المعرفة المختلفة. فينتقل Reich بسهولة من المجال البيولوجي إلى السياسي، ويؤسس مقاربته الاجتماعية-النفسية للاقتصاد الجنسي، رسم خرائط الأيديولوجيا على الجسد السياسي للمتعة لذة النشوة الجنسية.

في حين أن الكتاب مثل (1990 [1974]) Mitchell و(1999) Frosh يدركون عن حق المشاكل، سواء من حيث تركيز Reich على الجينات أو جوهريته البيولوجية، فإن روابطه بين السياسة والدين وعلم النفس مهمة لبناء إطار نظري للتحليل النفسي النقدي للدين، على الأقل في عمله عام 1933 «علم النفس الجماعي للفاشية». هنا يقوم بعمل روابط متعددة

التخصصات عندما يؤكد: «سيكولوجية اللاوعي أضافت تفسيراً نفسياً للتفسير الاجتماعي للدين. وتم فهم تبعية الطوائف الدينية إلى العوامل الاجتماعية والاقتصادية» (Reich, [1933] 1970, 145). وعلى الرغم من أنه يتعين على المرء أن يكافح من خلال تجاوزات عمله والقراءات الماركسية الجدلية والمؤرخة إلى حد ما، فإن هذه الدراسة تستخدم بشكل مثير للاهتمام فئات الدين والاقتصاد، مما يتيح لنا كسر المواقع التخصصية.

في ضوء تقليد علم نفس الحشد لـ Gustav Le Bon 1895، والأعمال الأنثروبولوجية حول المشاركة «الصوفية» في المجموعة، بحث «علم النفس الجماعي للفاشية» تدين الفاشية (راجع Poewe, 2006). طور العمل فكرة «التصوف»، والتي يمكن أن تعني في بعض الأحيان ببساطة «الدين» ونقداً يسارياً جافاً إلى حد ما، لإظهار السيطرة الجماعية على المتعة. والأهم من ذلك، أنه يدرك أن «الأشكال الدينية» و «المحتويات» تعتمد على «الظروف الاجتماعية والاقتصادية» (Reich, [1933] 1970, 144). ومن خلال الربط بين القراءات النفسية والاجتماعية للدين والاقتصاد، يستطيع Reich إظهار كيف أن الأفكار ليست «مفروضة» على الأفراد، بل مضمنة داخلهم، على عكس الأشكال ما بعد البنيوية لتشكيل الذات حيث يكون الإحساس بالذات خارجياً وداخلياً (Reich, [1933] 1970, 146). وتصبح الثقافة «التصوف الإمبريالي» والدين الأبوي «نفي الحاجة الجنسية»(Reich, [1933] 1970, 146). ومع ذلك، هناك إشارات في العمل إلى تقدير أكثر إيجابية للدين، فعند مناقشة القس البروتستانتي، أشار إلى أن «إساءة استخدام الرأسمالية للدين كانت هي السبب»(Reich, [1933] 1970, 127)، ويبدو أنه يشير لاحقاً إلى أن الفصل بين المشاعر الجنسية والدينية هو الذي خلق التقدير السلبي للجنس في الدين (Reich, [1933] 1970, 148). وكانت النشوة الدينية

بالنسبة له «الإثارة الجنسية» (Reich, [1933] 1970, 149)، ولكن كان البعد الإضافي للفكر الاقتصادي هو الذي يأخذ Reich إلى ما وراء نماذج التحليل النفسي السابقة. فالأساس النظري ليس راسخاً بشكل جيد، لكنه أشار إلى احتمال أن الدين والسياسة وعلم النفس مرتبطين بشكل وثيق. ولسوء الحظ، المسار الأوسع لحياة Reich، نيتشويته الانفجارية، في «استمع، الإنسان الصغير!» ([1948] 1975)، وسجنه، بعد اتهامات بالاحتيال من قبل إدارة الغذاء والدواء الفيدرالية في عام 1954، أدى إلى نهاية مأساوية وكوميدية حالت دون سماع رؤيته البحثية والمفصلة إلى حد كبير.

ومع ذلك، هناك استثناء واحد ملحوظ لأصوات الفصل. يعطي Philip Rieffوزناً مساوياً للغة إيمان Jung كما يفعل لما يسميه «دين Reich للطاقة»(Rieff, [1966] 1987, 141–88). فـ Rieff قادر على تحمل توتر «تألق» و «عبث» عمل Reich، ويرسم صورة رحيمة لحياة معاناة تعود إلى «الديني» (Rieff, [1966] 1987, 173). وفق Rieff، يطور Reich «شعوراً محيطياً» بالوحدة الكونية في عمله الأخير، متناسياً كلاً من Freud وMarx، في ما أصبح حياة تمثل «التحول الذاتي الخاص» في عالم يسيء فهمه(Rieff, [1966)] 1987, 178). وفي عودة Reich إلى الله، يرى Rieff أن الاعتراف المهم بالحب هو «الطاقة العليا» في مركز عالمه (Rieff, [1966] 1987, 187). ويمكن رؤية خطوط التفكير هذه في عمل Rieff الاستثنائي «قتل المسيح» ([1953] 1971)، وهو محاولة لقراءة المسيحية من خلال تفسير جديد للطاقة الكونية. وعلى عكس إعادة بناء Freud الخيالية للتاريخ اليهودي من حيث رؤيته الخاصة للحياة في «موسى والتوحيد»، فإن تأمل Reich في حياة المسيح وأشكال المسيحية يوضح نظريته الخاصة عن قوى الأورجان الكونية (قوى الحياة

الطبيعة التي تحمل صفات النشوة و التي يمكن قياسها). وكما يدرك (Corrington, 2003, 223)، يوجد في تعريف Reich «طبيعة النشوة» التي يمزج من خلالها الفكر المسيحي مع مفهومه عن طاقة الحياة. يصير المسيح طاقة الحياة، ولكن قتله يتم الحفاظ عليه بواسطة أنظمة جائرة: «إن مشكلة المسيح هي أشمل بكثير. يتعلق الأمر بمعارضة الحركة مرة أخرى للهياكل المجمدة. الحركة وحدها لانهائية. الهيكل محدود ومحكم ... قتل المسيح يمكن أن يحدث ويحدث اليوم كما حدث في ذلك الوقت. حتى أن الصراعات الاقتصادية والاجتماعية هي نسخ مطابقة تماماً اليوم لما كانت عليه في ذلك الوقت: الأباطرة والحكام الأجانب وأمة مستعبدة، والأعباء الضريبية والكراهية القومية والحماس الديني وتعاون قادة الشعب المقهور مع الفاتحين، والتكتيكات والدبلوماسية و كل ما تبقى من العرض. لكي تفهم قصة المسيح، يجب أن تبدأ بالتفكير في الأبعاد الكونية» (Reich, [1953] 1971, 58).

يحمل نص Reich الحالم المتأخر صفة العديد من أصوات التحرر اللاهوتية، إلى جانب لمسة لاهوت الجسد والتحرير. كان التحول إلى الدين في العمل الأخير لافتاً للنظر ليس فقط بسبب تحوله عن نقده الماركسي واللينيني السابق، ولكن أيضاً لحقيقة أنه، كما يلاحظ Robinson، «يمثل الدين خيراً إيجابياً، لأنه وحده قد حافظ على وعي الإنسان بقوى الحياة» (Robinson, [1969] 1990, 69). ومع ذلك، كما يواصل Robinson، في تقييمه لتدين Reich: «كان علم الكونيات رائعاً ومتطوراً مثل أي نظام لاهوتي، وكان محتواه مطابقاً لمحتوى أديان الخلاص العظيمة: لقد وعد كلاهما بتفسير شامل واكتشاف الواقع وعلاج شامل لأمراض الإنسان الفردية والاجتماعية» (Robinson, [1969] 1990, 70).

تم تناول هذا التحرك الجذري نحو الميتافيزيقيا اللاهوتية في سيرة Corrington حيث طور الجوانب «غير المأذون بها» في «ميتافيزيقيا النشوة الطبيعية» لـ Reich، ويأمل أن يمكن العثور على تقدير جديد لفلسفة Reich (Corrington, 2003, 247). هذا الموقع لأعمال Reich المتأخرة في الميتافيزيقية، بدلاً من الترويج لـ Reich السياسي في الثلاثينيات، يدل على الانقسام المستمر للاقتصاد من النفسي والديني. يحظى Reich بالتقدير في المراحل المختلفة من عمله وفقاً لترسيخ موضوعاته في قوانين التخصص، ويصبح تعقيد السياسة متعددة التخصصات تعبيراً عن المبالغات والجنون. إن اختلاط الخطابات أمر صعب ويزيد من آلية الفصل. وعلى سبيل المثال، تصبح مسرحية الاقتصاد والدين وعلم النفس جزءً من المأساة والكوميديا في حياة Reich؛ الذي يعترف Robinson أنه ينتهي ربما في «مهزلة... مناسبة» (Robinson, [1969] 1990, 73). مرة أخرى مثل Nietzsche، هناك سرد للجنون يمكّن بشكل ملائم الأفكار المهمة حول الاقتصاد السياسي من الاندماج في الابتعاد المجنون عن العلم، مقترناً كما هو الحال اليوم بماركسية عفا عليها الزمن.

قراءة Rieff الحساسة للإيمان العلاجي وتعاطف Corrington مع الميتافيزيقيا الخاصة به، مع إظهار إصرار ما يسمى بالديني، لا تفعل سوى القليل لتجنب الفصل التخصصي وتهميش الإنسان الاقتصادي داخل النفسية والدينية. يُترك Reich في «القفار»، مرفوضاً من قبل اليسار لاعتناقه الفكر الديني، وأدانه الدين بسبب سياساته، ورفضه التحليل النفسي لمخالفته للنظرية الفرويدية الأرثوذكسية، وأسكته العلم بسبب إبداعه المفرط وغير المنضبط أو جنونه. أصبح في النهاية شخصية عبادة من الشخصيات الطليعية

- فيلم WR اليوغوسلافي لعام 1974: «أسرار الكون»[1]، مبتهجاً بثورته الجنسية والسياسية الغربية في الستينيات، والتي لا تزال وقته الاقتصادي (Chasseguet-Smirgel & Grunberger 1986).

هناك شيء في كل هذه الرفض يحتاج إلى تقديمه في التقدير النقدي لـ Reich، ولكن ما تبقى في أنقاض اللاوعي هي الروابط المقلقة بين الاقتصاد السياسي والمعرفة. وغالباً ما يتم المبالغة في رؤى Reich، لكن حقيقة أن عمله يعيدنا باستمرار إلى سرد أيديولوجي يدفعنا نحو نقد متعدد التخصصات نحن في أمس الحاجة إليه للمجتمع والجسد. ومع ذلك، فإن روابطه الأصلية بين التحليل النفسي والاقتصاد ستعود مثل طائر الفينيق من اللهب، وستكون علامة على ظروف الفكر وقمع الاقتصاد. ولن تكون عودة هذه الروابط إلى الاقتصاد عودة إلى Marx، ولكن في عالم ما بعد الحرب الباردة لليبرالية الجديدة، الاعتراف غير المريح بأن علم النفس والدين والاقتصاد عالقون في اقتصاد المعرفة الجديد. ولم يتضح بعد ما إذا كان الوقت مناسباً لإعادة النظر في الماضي لفهم حاضرنا.

ليس من المستغرب أن يشير في طبعة لاحقة من كتاب Reich «علم النفس الجماعي للفاشية» إلى Fromm «الخوف من الحرية»[1941] (2001)، لأنه، كما يشير روبنسون، هناك أوجه تشابه مذهلة (Robinson, [1969] 1990, 46). يترابط Fromm وReich في الجمع بين الدين والاقتصاد وعلم النفس الفرويدي. وعلى الرغم من هذا الالتقاء، كان Reich ينتقد إهمال Fromm للمشكلة الجنسية، وبطرق

---

(1) وفقاً لـ Chasseguet-Smirgel & Grunberger (1986, 9): «الكائن الحي organismخطأ مطبعي من قبل كاتب شارد الذهن أو منتج حكيم. كان يجب أن تقرأ النشوة الجنسيةorgasm بالطبع».

ذات صلة عانى Fromm بشدة من النقاشات السياسية الداخلية في تقليد التحليل النفسي حول الولاء لـ Freud، ليس أقلها من صديقه في مدرسة فرانكفورت، Herbert Marcuse (Reich, [1933] 1970, 219; Marcuse, [1950] 1966; Frosh, 1999, 163–75)[1]. ولست مهتماً بشكل أساسي بالسياسة الفرويدية الجديدة في تقاليد التحليل النفسي، والتي تم توثيقها جيداً في مكان آخر (Frosh 1999; Jacoby 1975). ما هو مهم بالنسبة لي هو إظهار كيف يتم احتواء وقمع تعددية التخصصات للدين وعلم النفس والاقتصاد لدى Fromm. أنا مهتم بكيفية إسكات سياسة Fromm في الإنسانية وكيف يتم طمر محاولته الراديكالية في علم النفس النقدي للدين.

المعرفة المضادة: الاقتصاد السياسي لـ Fromm

حاول Erich Fromm (1900–80)، كما أشرنا بالفعل في الفصل الثاني، كسر الانقسام الاجتماعي الفردي في تفكيره، على الرغم من أن عمله لم يضع الخطاب النفسي بشكل كافٍ تحت فحص اقتصادي تفصيلي[2]. ومشكلة نسج الخطابات معاً هو بالضبط سبب عدم تقدم القوة السياسية لتحليله للحياة الاقتصادية بشكل كافٍ في دراسة الدين. ودائماً ما يكون موضوع الدراسة مقسماً والقواعد غير المدروسة للخطاب تدير بشكل فعال المذكور وغير المذكور من خلال كسر الضوء في التحالف المؤسسي والاستطرادي

(1) انظر أيضاً McLaughlin (1998a, 1998b) للاطلاع على نهج علم اجتماع المعرفة لاستبعاد Fromm الفكري. وراجع Roazen (2000, 99–123) تقديراً لشجاعته الفكرية.

(2) كانت هناك دراسات قليلة عن السيرة الذاتية لـ Fromm، انظر Burston (1991) و Funk (2000).

للخطاب والنظام المادي للصمت. إن عمل Fromm هو في حد ذاته دليل على نضاله الخاص لتوحيد مجالات الدين وعلم النفس والاقتصاد، لدرجة أنه بينما تغلب عمله المبكر «عقيدة المسيح» (1963 [1930]) على المشكلات النظرية المركزية، فإن عمله في «التحليل النفسي والدين» (1978 [1950]) يكافح للحفاظ على تركيز متماسك على هذه الأسئلة، ويرجع ذلك إلى حد كبير إلى نقص منطق متعدد التخصصات. ويتم ربط فئات الاقتصاد وعلم النفس والدين معاً لفترة وجيزة فقط، لأنه، كما يقر في العمل الأخير، «مثل هذا التحليل الاجتماعي النفسي يتجاوز سياق هذه الفصول» (Fromm, 1978, 52 [1950]) . وكما يؤكد: «يقدم تاريخ الدين دليلاً وافراً على هذا الارتباط بين البنية الاجتماعية وأنواع الخبرة الدينية» (Fromm, [1950] 1978, 52). وإذا كانت هذه هي الحالة، فهذا يعني أيضاً أن الخطاب النفسي للدين هو انعكاس لبنية اجتماعية معينة، لكن Fromm لا يتبنى تماماً هذا التضمين لموقفه.

ومع ذلك، فإن جميع خيوط نظرية التحليل النفسي النقدية للدين موجودة، ورؤية Fromm – حتى لو لم يتم تطويرها بمصطلحات متسقة – تعترف بالقاعدة الاجتماعية والاقتصادية للدين وعلم النفس. إذا كان Reich بعض الأجزاء الأولية للاقتصاد السياسي للخطاب النفسي للدين، فإن Fromm كان أول مهندس لمثل هذا التفكير النقدي. وعلى الرغم من أن فكره لم يتم تطويره بشكل كافٍ أبداً، فقد رسم الخطوط الضرورية بين الاقتصاد السياسي والدين وعلم النفس التي لم يتمكن سوى القليل من رؤيتها في صفحات كتبه. ولم تكن ظروف الفكر جاهزة لأفكاره الراديكالية، وشوهت بسبب سياسات التحليل النفسي الداخلية، والمفاهيم التقليدية للدين وعدم القدرة على تمثيل البنية الاقتصادية لعلم النفس والخطاب الديني خارج سياسات اليسار

واليمين في الحرب الباردة. إن رؤى Fromm النظرية حول سياسة المعرفة تم إسكاتها بسهولة أيضاً بسبب قوة اليمين السياسي الأمريكي، والانهيار اللاحق للشيوعية، والخوف من الخطاب الإيديولوجي. والمفارقة هي أنه في سياسات اقتصاد المعرفة، الذي تأسس في عالم من الليبرالية الجديدة، نحن قادرون على تقدير هيكل الفكر متعدد التخصصات لـ Fromm من أجل نقد جديد وعصر سياسي جديد. وربما، حقيقة أن الليبرالية الجديدة، وليس الأيديولوجية الماركسية، هي التي تعيدنا إلى Fromm، وستمكن البعض من تقدير نظريته؛ لكن لا تتفاجأ إذا وجدت طرق أخرى لإعادة دفن فكره، لأن صوته النبوي يسلط الضوء على الظلم العميق للسوق. لهذا السبب، من الضروري استكشاف نموذجه المحدد للمعرفة بمزيد من التفصيل.

يدمج عمل Fromm المعرفة النفسية والدينية والاقتصادية من خلال تقنية «الإنسان» في العالم الاجتماعي. وهكذا تتفاعل هذه الفئات عند نقطة الجوهرية الإنسانية لـ Fromm، وهي قاعدة للحالة الإنسانية التي شكلتها البنية الاجتماعية وعزلها العالم الذي يحركه السوق. فقط في مناسبات قليلة جدا بفعل الانسجام تظهر هذه السياسة متعددة التخصصات. ولكن مع ذلك فإن كل خطوة محددة في المناقشة يتم توضيحها بشكل واضح. وسأتخذ الخطوات الثلاث لهذا النموذج بدورها: الدين جزء لا يتجزأ من الاقتصاد، وعلم النفس المتأصل في الاقتصاد، وأخيراً، الدين المتأصل في النفسية. الأول والثاني مرتبطان من خلال بنية فوقية أيديولوجية ماركسية والخطوة الأخيرة من خلال «التوجه الروحي» للبحث البشري عن المعنى. والنتيجة النهائية لهذه الروابط النظرية هي - على الأقل - بداية علم النفس النقدي متعدد التخصصات للدين.

يظهر القفل الأول للفئات في واحدة من أكثر النصوص التي لم يتم استكشافها بشكل كاف، ولكن من وجهة نظري، أحد أهم النصوص في تاريخ علم نفس الدين، عمل مدرسة Fromm في فرانكفورت المستوحى من كتاب «عقيدة المسيح»، الذي كتب عام 1930 (انظر Carrette 2004b). هنا نجد تطور لاهوت اقتصادي، حيث تعكس العقائد الدينية، بدلاً من مجرد انعكاسات ميتافيزيقية كبيرة لإيمان مسيحي غير متجسد، الظروف المادية والاجتماعية لمجتمع متطور من الناس (Fromm, [1963] 2004, 56). وفي تخطيطه لتحول المسيحية في القرون الثلاثة الأولى، يستكشف Fromm الطريقة التي انتقلت بها المسيحية من كونها «دين المضطهدين إلى دين الحكام» (Fromm, [1963] 2004, 54). وتتشابك النفس الفردية والتعبير الديني و «الوضع الاجتماعي القائم» في هذا التطور التاريخي(Fromm, [1963] 2004, 11). وكما أوضح: «إن التغيير في الوضع الاقتصادي والتكوين الاجتماعي للمجتمع المسيحي قد غير الموقف النفسي للمؤمنين» (Fromm. [1963] 2004, 81). ما يعبّر عنه Fromm هو التطور المعقد للألفاظ حول العقيدة المسيحية وكيف تتفاعل مع الاقتصاد (المادي) والقوى المركزية، والتي بدورها تخلق أوامر جديدة للسلطة. فيصبح الدين بالنسبة لـ Fromm شأناً إنسانياً، ويطرح من نواحٍ عديدة نموذجًا لـ «الوظيفة الاجتماعية للمسيحية» (Fromm, [1963] 2004, 58). إذا اتبعنا افتراض الظروف الاجتماعية والمادية التي تشكل الدين، يصبح من الضروري للمنظرين اللاحقين استكشاف الظروف المادية والاجتماعية للنماذج النفسية للإيمان. لا يطرح Fromm هذا السؤال، لكنه يؤسس، مثل Reich، التشويه الرأسمالي للمفاهيم الدينية لاحقاً في عمله: «نحن نستخدم الرموز التي تنتمي إلى تقليد ديني حقيقي ونحولها إلى صيغ تخدم غرض الإنسان المغترب. أصبح الدين

صدفة فارغة. لقد تم تحويله إلى جهاز للمساعدة الذاتية لزيادة قدرات الفرد لتحقيق النجاح. يصبح الله شريكا في العمل» (Fromm, [1963] 2004, 87).

يعتبر تضمين الدين في الاقتصاد تطوراً واضحاً من الناحية المفاهيمية لـ Marx، لكن Marx دائماً ما يسنده الإنسانية الفرويدية. كان موقع علم النفس الفرويدي داخل الجهاز الأيديولوجي خطوة أكثر تحدياً، ولم تكن القوة الكاملة لهذا النقد مرئية حتى تعرضه للرأسمالية الأمريكية، على الأقل فيما يتعلق بعلم النفس الأمريكي. وفي مقالته النقدية الحادة بعنوان «أزمة التحليل النفسي» عام 1970، نرى Fromm يتحدى حالة التحليل النفسي في أمريكا - مشوباً باغترابه عن جمعية التحليل النفسي الدولية - من خلال ملاحظة التحول من نظرية «الراديكالية إلى النظرية الانصياعية» (Fromm, 1970, 14). تغيرت العناصر الراديكالية المبكرة التي وجدت في الليبرالية البرجوازية للتحليل النفسي في ظل «قوى اقتصادية وسياسية جديدة» وخلقت لاحقاً زيادة في «البيروقراطية واغتراب الفكر» (Fromm, 1970, 24-5). انعكست هذه التغييرات في تاريخ الحركات السياسية والفلسفية والدينية، لكن «أزمة التحليل النفسي» هي الشغل الشاغل له والميزة السياسية واضحة: «على عكس هذه الأغلبية، كانت هناك أقلية صغيرة من المحللين النفسيين الراديكاليين - «اليسار» التحليلي النفسي - الذين حاولوا مواصلة وتطوير نظام Freud الراديكالي، وخلق انسجام بين وجهات نظر التحليل النفسي لـ Freud ووجهات النظر الاجتماعية والنفسية لـ Marx» (Fromm, 1970, 25).

يمضي Fromm في توضيح الطبيعة الانصياعية للتفكير التحليلي النفسي. في هذا النقد، عمل Marcuse وعلماء نفس الأنا هم المحور

الرئيسي لتدخله (انظر Frosh 1999 للحصول على سرد أكثر تفصيلاً). يعتمد نقد From لـ Marcuse على وضع تمييز بين التجريدات الفلسفية والقاعدة السريرية في تحديد إساءة استخدام أفكار Freud للقمع ومبدأ الواقع. يسمح Fromm بإمكانية أكبر للتغيير في العالم الاجتماعي ويتهم Marcuseبإساءة قراءة Freud وخلق رؤية لمجتمع غير قمعي، والذي يعتبره «نكوصاً طفولياً» بدلاً من التطور الناضج (Fromm, 1970, 31-5). ونقد علم نفس الأنا أكثر استدامة. جادل Fromm بأن Freud ظل عالم نفس الهو، ومن خلال التركيز على التكيف العقلاني اعتقد Fromm أن عمل علم نفس الأنا يعكس عقلية انصياعية: «لم تبدأ المراجعة النفسية للأنا بدراسة سيكولوجية التكيف فقط، بل هي في حد ذاتها علم نفس تكيف التحليل النفسي للعلوم الاجتماعية في القرن العشرين والروح السائدة في المجتمع الغربي» (Fromm, 1970, 43).

سنرى لاحقاً كيف انتقد Lacanنفس الاتجاه في علم النفس الأمريكي، لكن ما يكشفه Fromm هو الطريقة التي يتأثر بها الفكر النفسي بالسياق الاجتماعي الأمريكي. ولسوء الحظ، فإن لعبة القوة الخاصة بمن هو «متوافق» و «حقيقي» مع Freud أخذت الوزن السياسي لرؤى Fromm. يعتقد Marcuse ([1950] 1966) أن الفرويديين الجدد (بما في ذلك Fromm) انتقلوا من القاعدة البيولوجية اللاواعية إلى المفاهيم المسبقة للبنية الاجتماعية من خلال التحول إلى الحقائق الثقافية. ولعب Russell Jacoby، في دفاعه عن Marcuse، على فكرة فقدان الذاكرة في نسيانه Freud واتهم Fromm، إلى جانب علماء نفس الذات، بالانصياع. تم تأسيس هذا الانصياع من خلال الانتقال من «علم النفس البيولوجي والغريزي إلى علم النفس الإنساني والوجودي والشخصي» (Jacoby, 1975, 47). إن الجدل الدائر حول ما يشكل «علم النفس النقدي» الموالي

لـ Freud يقع خارج نص Jacoby، ولكن ربما في النهاية رؤيته الأهم - التي تم التعبير عنها بشكل عابر - هي أن «التحليل الاجتماعي يتحول إلى ولاء جماعي» (Jacoby, 1975, 117).

كانت هناك، كما يُظهر Frosh بوضوح، مشاكل حقيقية في صياغة موقف فرويدو ماركسي مع «الانصياعية والإنسانية اللاذعة» من جانب و«رؤية وحشية للإشباع الذاتي الليبيدي الذي يقدم القليل من مذهب المتعة الفردي» من ناحية أخرى (Frosh, 1999, 179). ومع ذلك، على الرغم من إخفاقاتها، هناك نظرية مركزية اتفاق مبدئي على أن النظرية النفسية تتفاعل مع المجتمع. يضع Fromm السؤال السياسي المركزي عندما يرى كيف تستخدم الرأسمالية علم النفس: لقد اتخذت المعرفة النفسية وظيفة معينة في المجتمع الرأسمالي، وهي وظيفة ومعنى مختلف تماماً عن المعاني المضمنة في «اعرف نفسك» (Fromm, [1963] 2004, 157). هذا الاعتراف بتأثير الرأسمالية الأمريكية على الأفكار النفسية هو الذي يجب أن يؤخذ إلى قلب علم النفس النقدي للدين. بهذا المعنى، دعا Fromm أشكال «علم النفس السلبي» للوقوف جنباً إلى جنب مع «اللاهوت السلبي» للحفاظ على حياة الإنسان من قوى السوق(Fromm, [1994] 2005, 162). من هذه النقطة فصاعداً، لم يعد بإمكاننا أن نكون أبرياء في الطريقة التي يتم بها إشراك علم النفس في الممارسة الثقافية والدينية، وهي حقيقة مهمة لأولئك الذين يرغبون في الاعتماد على علم النفس من أجل «علم الدين»، وأولئك الذين يرغبون في غرس علم النفس في رعوية عالم المجتمعات الدينية. ويصبح النقد هو السبيل الوحيد للشك في النظام السائد في علم النفس، خاصة في المجتمع الأمريكي.

تم تأسيس الرابط النهائي بين علم النفس والدين في رسم خرائط Fromm لعلم النفس النقدي للدين من خلال نقده لأشكال علم النفس الأكاديمي «في محاولة لتقليد العلوم الطبيعية والأساليب المختبرية» (Fromm, [1950] 1978, 6). فوفق وجهة نظر Fromm العلاجية، فإن التحليل النفسي يهتم «بنفس مشاكل الفلسفة واللاهوت» (Fromm, 1978, 7 [1950]). هذا الموقف هو نفسه موقف Jung في «الإنسان المعاصر الذي يبحث عن الروح» (1933)، وباستخدام فكرة «الروح» حاول Fromm تشابك أسئلة هذه المجالات المختلفة المعنية باستكشاف الإنسان للحب، والعقل، الضمير والقيم (Fromm, [1950] 1978, 6). إن التحرك لدمج مجالات البحث هذه هو جزء من استجواب Fromm الأوسع لفكرة «الدين» من حيث الاقتصاد وعلم النفس، ومن الجدير متابعة مسائلته قليلاً لإظهار كيف يتم تجميع خيوط تفكير Fromm المختلفة معاً في التأكيد على جوهر الإنسان الأساسي.

يدرك Fromm مشكلة مصطلح «ديني» وبنيته الغربية. ومتوقعاً التقييمات المعاصرة لما بعد الاستعمار للدين المقنن، أعلن، في عمل نُشر بعد وفاته يناقش Marx والدين: «كان الأوروبيون متعجرفين بما يكفي عبر القرون لإعلان أن رمز الرجل الأبيض مؤسس لأي دين» ([1994] 2005: 133). جاء تقدير Fromm من اهتمامه بالتقاليد الشرقية ومحاولته تأسيس قراءة وجودية لجميع أنظمة المعنى. وفي عام 1950، أكد «الصعوبة الاصطلاحية» لفحص الدين، وعلى عكس James الذي وضع نموذجاً فردياً لأغراض محاضرته عام 1902، يتمسك Fromm بحزم بتكوينه النفسي الاجتماعي للموضوع. كما كتب عام 1950: «ببساطة، ليس لدينا كلمة للإشارة إلى الدين كظاهرة إنسانية عامة بحيث لا يتسلل ارتباط ما بنوع معين من الدين إلى المفهوم ويلون المفهوم ... أنا أفهم بالدين أي نظام

فكـري وفعل تشـترك فيه مجموعة يعطـي الفرد إطـاراً للتوجه وموضوعًا للإخلاص» (Fromm, [1950] 1978, 21).

في حـين أن Fromm لا يقـدر تماماً البناء الغـربي لهذه الفئة، إلا أنه على الأقل يشـك في مصطلح «الدين» ووظيفته. واستخدامه لفكرة «التوجه» يتوقـع العمل المعاصر على «الديـن كتوجه» (Long, 1986; Carrette & Keller 1999). وفي مرحلـة مـا، يبدو أن فروم قرأ أيضـاً الموقف الديني باعتبـاره «طريقة حياة»، والتي تناشـد إنسـانيته الإلحادية العامة وتحاول الالتفاف على «مفهوم الله» في التفكير في الدين (138 ,2005[1994]). إن تقدير Fromm لموقـف Marx تجاه الدين هو المفتاح لقراءته النقدية، لأنه يرى أن الحوار بين هذين المجالين يحمل «عقبات لا يمكن التغلب عليها»، سـببها المفاهيم المسبقة المؤسـفة للتاريخ الغربي وسـوء الفهم السياسي لـ Marx (133 ,2005 [1994]). استـغرق Fromm الكثير مـن الوقـت، لأسـباب ليس أقلها سياسـة الحرب الباردة للمجتمـع الأمريكي، لتمثيل فكرة Marx عن «الإنسان» والدين ,2005 [1994] ,2004 [6/ 1961]) (70–132. وحاول إخراج Marx من التحيز السياسي للشيوعية – الذي يرفضه Fromm إلى جانب الرأسـمالية – من أجل تثمين اهتمامه الإنسـاني والاجتماعي. حتى أنه يرغب في تصحيح الأخطاء في قراءة وجهة نظره عن الدين من خلال تجاوز فكرة «الأفيون» سيئة السمعة إلى المقاطع اللاحقة لتقدير الديـن باعتباره «قلب عالم بلا قلـب» (7–166 ,2005 [1994]). يـأتي إنقـاذ From الأخير لــ Marx في ربطه للصوفي الألمـاني في العصور الوسـطى Meister Eckhart به من خلال تقدير لاهوتي «سـلبي» للدين بـدون ديـن، على عكس «المسـيحية الملحد» لـ Bonhoeffer، التي يشـير إليهـا Fromm في مقدمـة عـام 1967 للتحليل النفسـي والدين [1950]) 1978, viii, [1976] 1999, [1994] 2005, 113ff): «لا يوجـد فـرق

كبير، باستثناء المصطلحات، بين التصوف الإلحادي لـ Eckhartومفهوم Marx للإنسان باعتباره أعلى كائن بالنسبة له. كلاهما ملحد، وكلاهما يتحدث ضد تأليه الإنسان، لأن تحقيق الإنسان يكمن في كشف قوته الأساسية كهدف في حد ذاته. إذا كان Eckhartصوفياً ملحداً يتحدث لغة اللاهوت، فإن Marx كان صوفياً ملحداً يتحدث لغة فلسفة ما بعد هيجلية» (Fromm, [1994] 2005, 169).

إن توحيد مثل هؤلاء المفكرين المتنوعين حول مسألة «الإنسانية» المركزية ونداءات Fromm لهذا الخطاب هي سبب للقلق من سياسة الاختلاف، لكن أساس جوهريته يكشف الكثير عن تشابك خطاب التحليل النفسي والدين. ويتضح، في عمل Fromm اللاحق، أن موضوعه المتخيل «للإنسان» له جذور عميقة في النموذج اليهودي المسيحي للعدالة الاجتماعية. ووفق Rainer Funk (2000, 12)، أراد Fromm أن يدرس التلمود وخلفيته اليهودية الأرثوذكسية ليحقق بعض الانسجام في عمله اللاحق عندما يتأمل في الرؤية النبوية «المسيانية». فمن نواحٍ عديدة، يؤسس عمله خطاً من التفكير من أنبياء القرن الثامن اليهود Isaiah و Jeremiah وAmos وHosea إلى Marx وعمله (Fromm, (74–166 ,2004[6 /1961]. التقاء الدين والرؤية السياسية هو أساس عمله التحليلي النفسي، ولكن كما يقر (175 ,1999) Frosh، إلى جانب اليسار السياسي الأوسع في التحليل النفسي، كانت مثل هذه التصريحات أكثر فاعلية من أجل «الروح المعنوية» بدلاً من «الإستراتيجية». وكان من الصعب تطوير تحدي Fromm متعدد التخصصات لعلم النفس والدين والاقتصاد في البنى الاجتماعية التي استثمرت في فصل العزلة / الوهم المتخصصة. بهذا المعنى، يظل Fromm غير مرتاحاً للمفكرين التخصصين الذين يرغبون في تخيل أنهم مهمون وفقاً لشروطهم الخاصة.

لا يـزال Reich وFromm صوتـان لإمكانيـات غـير محققـة، لكنهـما يشـهدان أيضـاً على قمـع الاقتصاد اللاواعـي للموضوع. تدرك دراسـة Elizabeth Ann Danto عـن الليبراليـة الاجتماعيـة في تقاليـد التحليـل النفسي بـين عامي 1918 و 1938 هذا النقص في تحليل التاريخ السـياسي للتحليل النفسي. تقول Danto (2005, 8): «أن تاريخ النشـاط السياسي في التحليـل النفسـي وحجبـه باسـتمرار عن الـرأي العام أمر محير». وفي عملهـا لفحـص التحليل النفسـي والعدالـة الاجتماعية بـين عامي 1918 و 1938، اكتشـفت وعيـاً اجتماعيـاً مهماً لحركـة التحليل النفسي وإنشـاء عيـادات للفقراء. وكانت تعتقد أن التحليل النفسـي قد «اهتم» حتى عام 1938 وانخرط في حقائق سياسـية واقتصادية مهمة. وسيكون من الخطأ إضفـاء الطابـع الرومانسـي على النشـاط الاجتماعـي في التحليـل النفسي قبـل عام 1938 وحافة الاهتـمام الاجتماعي في كتابـات Freud عن الفرد والجماعـة، ولكـن من الخطـأ أيضاً عـدم إدراك التحـول في التركيز عندما بدأت هيمنة السياسة الثقافية الأمريكية على التحليل النفسي. ومن المؤكد أن الأولويـات النظريـة للتحليـل النفسي وفـق بعض المفكريـن النقديين قـد تغيرت عندما غيَّر الفكـر التحليلي النفسي موقعه الجغرافي السـياسي، لكن يبقى السـؤال عما إذا كان يمكن إدخال بعض الاهتمامات النظرية في الظروف السياسـية المختلفـة جداً اليوم أو ما إذا كانـت هذه الوثائق تظل مشاريع تاريخية في عصرهم.

وتعليقـاً على انهيار اليسـار الفرويـدي وتغييره لاحقـاً في رأيه – بما في ذلـك التحول إلى اليمين – يلاحظ Robinson بحق، في الطبعة الثانية من عمله حول هذا الموضوع، أن «التطورات الفكرية والسـياسية الهامة خلال العقدين الماضيين قوضت بشكل فعال الركائز المفاهيمية التي يقوم عليها التقليد» (Robinson, [1969] 1990, xii). يعتقد Robinson أن الطبعة

الثانية من عمله عن اليسار الفرويد لها قيمة تاريخية فقط، ولكن بعد ذلك يجادل بشكل مفاجئ بأن «الواقع الاجتماعي والنفسي الذي وضع [اليسار الفرويدي] لانتقاده ... سيئاً كما كان دائماً» (Robinson, [1969] 1990, xviii). كما يسعى عملي الخاص إلى إظهار، في عالم نيوليبرالي، يتم الآن تأطير الأسئلة متعددة التخصصات من قبل الرأسمالية المتأخرة وليس اليسار. وتظهر الأسئلة الاجتماعية للعدالة، بعد انهيار اليسار، اليوم في مجموعة مختلفة من المواقع المفاهيمية، ليس أقلها تلك التي تم استكشافها من خلال الاهتمام الأكاديمي الجديد بالدراسات الثقافية وسياسات الهوية.

ومع ذلك، فإن الهيمنة السياسية للشركات الأمريكية والقوة العسكرية تعني أيضاً أن المعرفة من داخل ذلك الاقتصاد تتطلب وعياً نقدياً خاصاً. وفي الأقسام المتبقية من هذا الفصل، سأستمر في استكشاف سياسات التحليل النفسي من خلال التوتر الفرنسي الأمريكي المرسوم في أعمال Jacques Lacan، وبعد ذلك، في الختام، أظهر كيف يظل الاقتصاد السياسي مخفياً في الدراسة الأكاديمية الأمريكية للدين وعلم النفس، ليس أقله وراء دلالة الثقافة.

Lacan وعلم النفس الأمريكي

في سياق التفكير النقدي متعدد التخصصات لـ Fromm، لفت الانتباه إلى طبيعة الثقافة الأمريكية المدفوعة بالسوق وتأثيرها على الخطاب النفسي. ويجد نقد علم نفس الأنا وتكيفه مع الثقافة الأمريكية أيضاً دعماً بطريقة مختلفة في عمل المحلل النفسي الفرنسي[1] Jacques Lacan (1901–81).

(1) إن حدود الفضاء وتركيز حجتي الخاصة لا تسمح لي بتطوير قراءة أكثر تفصيلًا لـ Lacanفي هذه المرحلة. لمناقشة ماركسية Lacanواستخدام Žižek لـ Lacan، انظر

ويعتبر عمله مهماً لحجتي لسببين، أولاً، يُظهر الدلالة السياسية للذاتية، مكتوبة كما هي من خلال اللغة والنظام الاجتماعي، وثانياً، يقدم سياقاً ثقافياً مختلفاً لتطوير نظرية التحليل النفسي لتأسيس حجتي القائلة بأن العوامل الاجتماعية والاقتصادية تشكل النظرية النفسية؛ وهذا بدوره يتطلب شكوكنا النقدي. وتم استكشاف الموقف الذي أقوم بتطويره بعناية في عمل Sherry Turkle الممتاز في «السياسة التحليلية النفسية» (1992 [1978])، والذي يدرس علم اجتماع حركة التحليل النفسي لاكان في فرنسا، ويسلط الضوء على الاختلافات بين استقبال التحليل النفسي في فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية، ويوفر قاعدة لفهم ظروف أي مشروع نفسي. حجة Turkle هي أن هناك «مرونة ثقافية» (Turkle, [1978] 1992, xxiii) لأفكار التحليل النفسي، وفي هذه العملية تُظهر الفرق بين ظهورها في أوروبا وأمريكا الشمالية. هذا التباين الثقافي للأفكار ينطبق على جميع أشكال التفكير، وفي هذا الصدد، لاحظت أنه مثلما توجد أشكال قومية للكالفينية، هناك أشكال مختلفة من التحليل النفسي (Turkle, [1978] 1992, 49). وبعد اتهام Lacan النقدي للتحليل النفسي الأمريكي، والذي أصبح في بعض الأماكن سياسياً خارجياً، سلطت الضوء على الفرق بين التفاؤل الأمريكي ونظريته المحافظة، في أعمال كتّاب مثل Erikson، والوضع في فرنسا. وكما تقول: «في فرنسا... هناك يسار سياسي وفكري قوي، أصبح التحليل النفسي متورطاً بعمق في النقد الاجتماعي الراديكالي، وأصبح النقد الاجتماعي الفرنسي

Valente (2003). وتم تطبيق الطبيعة الأوسع لتفكير Lacan على الفكر السياسي في دراسة (1999) Yannis Stavrakakis. يستخلص Stavrakakis بشكل مفيد مشاكل استخدام مفاهيم Lacan في التفكير السياسي، لكنه مع ذلك يجد Lacan مفيداً في التغلب على «السياسات الخيالية التقليدية» وتأسيس أرضية «للديمقراطية الراديكالية» في التغلب على اليوتوبية(Stavrakakis, 1999, 120-1).

متورطاً بعمق في التحليل النفسي» (Turkle, [1978] 1992, xxiii–iv).

يمكن أيضاً رؤية الاختلافات الثقافية بين فرنسا والولايات المتحدة في الأنماط الوطنية المختلفة للتطور في علم نفس الدين. بعد العمل المبكر لـPierre Janet & Theodule Ribot (وباستثناء سويسرا الناطقة بالفرنسية) لم يتطور المجال. وكما لاحظ Wulff (1997: 46–7)، على عكس ألمانيا وأمريكا، لم يكن هناك «تنمية مستدامة» في فرنسا واليوم لديها أصغر تمثيل في الشبكة الأوروبية لعلم نفس الدين[1]. ومع ذلك، لا يتم تقديم قراءة سياسية لهذا الوضع. الهيكل العلماني للمجتمع الفرنسي الجمهوري، مع تقسيمه للكنيسة والدولة ونظامها العلماني، هو عامل رئيسي، وكما وضحت Turkle، فإن الوصول المتأخر للتحليل النفسي إلى فرنسا وصلته باليسار السياسي من الواضح أنها عناصر إضافية. وتسبب طبيعة الإلحاد اليساري نوعاً من البقعة العمياء للدراسة الأكاديمية للدين – لا توجد أقسام «للدراسات الدينية» – في فرنسا؛ على الرغم من أن «دراسة الدين» تحدث في مجالات تخصصية أخرى. وقليلون اكتشفوا كيف تتجلى خلفية Lacan الكاثوليكية بانتظام في عمله، وأن فكرته عن الآخر الكبير تشبه التصنيفات اللاهوتية، وكيف أن قراءته للاستمتاع تستحضر اللاهوت الصوفي، وكيف تتوافق ممارسته وتفكيره مع بوذية الزن، وحقيقة أن «بحثه عن المطلق» أدى به إلى فحص مجموعة من الأشكال الثقافية الغامضة[2] (Roudinesco, 1997, 12, 205–6, 351ff). ولم

---

(1) أنا ممتن لـ Jacob Belzen الذي لفت الانتباه إلى نقص الأعضاء الفرنسيين في الرابطة الأوروبية لعلم نفس الدين.

(2) انظر (Lacan [1966] 2006, 235–47; Lacan [1974] 1998). وكان هناك بعض التفكير اللاهوتي باستخدام أعمال Lacan خارج فرنسا، انظر Wyschogrod et

تسفر ظروف التنظير في فرنسا عن موضوع التحليل الضروري، ولكن هذا يسلط الضوء أيضاً على حقيقة أن الطبيعة المميزة للظروف الدينية - الاجتماعية - الاقتصادية للتفكير التحليلي النفسي الأمريكي حول الدين لا يمكن تجاهلها. ويجلب نقد Lacanلعلم نفس الأنا الأمريكية هذا إلى منظور أكبر.

يرى Lacanإن الفردية والتكيف الثقافي للتحليل النفسي الأمريكي فصلته عن قراءة Freud الأكثر راديكالية للعقل اللاوعي. ةتم تحديد وجهة نظر Lacanالنقدية في خطابه الشهير في روما عام 1953: «يبدو أنه لا جدال في أن مفهوم التحليل النفسي في الولايات المتحدة قد تم توجيهه نحو تكيف الفرد مع البيئة الاجتماعية، والبحث عن أنماط السلوك، وكل التجسيد المتضمن في مفهوم «العلاقات الإنسانية». والمصطلح الأصلي، «الهندسة البشرية»، يشير بقوة إلى موقع متميز من الإقصاء فيما يتعلق بالموضوع البشري» (Lacan, [1966] 2006, 204).

كان Lacanقلقاً من أن الأنا قد حلت محل اللاوعي، مما أدى إلى تقليص التحليل النفسي إلى «المسارات المهزومة لعلم النفس العام» (Lacan, [1978] 1991, 11). نظام الذات قد حل محل نظام الآخر. تم استبدال Freud الأوروبي الراديكالي بمحافظ الحلم الامريكي. وفي نقد Heinz Hartmannو «الأنا المستقلة»، رفض Lacanافتراضات الأنا المستقرة وحاول إعادة المناقشة إلى الصراع المركزي لتشكيلها بين الهوية والأنا العليا. وفق Lacan، فإن الأنا هي وحدة وهمية تشكلت في «مرحلة المرآة»، بين 6 و 18 شهراً، عندما يكون هناك تمييز لصورة الرضيع في المرآة،

(1989) .al. وراجع (2004) Leupin، وتعليقات عابرة في ,Shepherdson (2003 (140-1 و 228-9 ,Luepnitz (2003). وبالفرنسية، انظر (1986) Fouilliaron.

والأهم من ذلك، أن شخصاً آخر - الوالد - هو الذي يؤكد التعريف في هذه اللحظة. والجزء الرئيسي من هذا التحول للموضوع هو أنه يتشكل من خلال تعريف خارجي وبالتالي فهو بناء وهمي من خلال الآخر: «تتعارض التجربة التحليلية بكاملها مع هذه المفاهيم، بقدر ما تعلمنا ألا نعتبر الأنا متمركزة على نظام الإدراك والوعي أو على أنها منظمة من قبل «مبدأ الواقع» - وهو تعبير عن التحيز العلمي الأكثر عدائية لديالكتيك المعرفة - ولكن بدلاً من ذلك، لنأخذ، كنقطة انطلاق لنا، وظيفة سوء الإدراك الذي يميز الأنا في جميع البنى الدفاعية التي عبرت عنها بقوة Anna Freud» (Lacan, [1966] 2006, 80).

إن دخول الطفل إلى النظام الرمزي للغة هو عملية أخرى يتم من خلالها تكوين الذات من قبل الآخرين. الكلام - كما يجادل Lacan - «تأسس في وجود الآخر، الحقيقي، اللغة صنعت بحيث تعيدنا إلى الآخر الموضوعي ...» (Lacan, [1978] 1991, 244). هذا الربط بين علم اللغة البنيوي والتكوين النفسي هو مصدر إلهام محدد تاريخياً لـ Lacan، وهو أيضاً النقطة التي ينفتح عندها عمله على المناخ السياسي في فرنسا في الستينيات[1]. وهذا هو بالضبط الجانب الذي طورته Turkle في تقييمها الاجتماعي لمايو 1968 واعتناق الأفكار اللاكانية التي تقول إن الإنسان يتشكل من لغته، وأن خطابنا يجسد المجتمع فيما وراءه، وأنه لا توجد الأنا المستقلة(Turkle, [1978] 1992, 242). إن الذات اللاكانية اجتماعية في تكوينها ومنقسمة من خلال هذه الاجتماعية ذاتها. ويربط الموضوع اللامركزي عند Lacan بين التحليل النفسي والسياسي. وكما يلاحظ

(1) للحصول على موقع فكر Lacan، انظر Roudinesco (1997)، وMacey (1988)، و Borch-Jacobsen (1991).

Froshفي ملخصه الأكثر تفصيلاً: «السياسة الضمنية في نظرية Lacan استفزازية» (Frosh, 1999, 150). وبينما يلاحظ Frosh مخاطر مثل هذا الموقف المعادي للإنسانية، فإنه يدرك قيمة نظرية الذاتية التي «تركز على هيكلها وفق القوى الثقافية، والتي تقدم وصفاً للطريقة التي تعمل بها هذه القوى في أعمق مستويات تجربة الفرد» (Frosh, 1999, 151). كان ربط Lacan للموضوع والسياسة جزءً أساسياً من ظهور علم النفس النقدي، على الأقل في العمل المشترك «تغير الشخص» (Henriques et al. [1984] 1998)، الذي يتضمن أفكاراً من أنصار ما بعد البنيويين الآخرين، مثل (1971) Althusserو(1975) Foucault ، في التحدي الجديد لعلم النفس. يبقى السؤال لماذا لم يتم إدخال هذا الموضوع السياسي في الخطاب الأنجلو أمريكي لعلم نفس الدين وبياناته التخصصية.

الثقافات الأخرى والاقتصاد المنسي

يصبح إسكات الاقتصاد السياسي في دراسة التحليل النفسي للدين أكثر إثارة للانتباه عندما نلاحظ كيف أن فحص نصوص Freud الثقافية يغفل باستمرار هذا البعد؛ حتى مع الدراسات التي تفتح المجال لـ «الآخر» والمقموع ثقافياً. فيبدو أن سياسات الهوية، ضمن دراسات التحليل النفسي والدين منذ التحول الثقافي في الثمانينيات، لا تزال غير قادرة على رؤية كيف يخفف التبادل المادي والنظام السياسي من حسابات الامتياز للنفسية الدينية المتشكلة ثقافياً. وإن أسطورة الحياد في العلم ليست هي السائدة في فحص التحليل النفسي والدين والثقافة، وبالتالي لا يمكنها تفسير استمرار التجنب. أرى أن قناع التحولات الاقتصادية في هذه الأعمال اللاحقة إلى شكل حديث متأخر مختلف من التشويش الاقتصادي في فئة «الثقافة» نفسها.

أريد أن آخذ بإيجاز ثلاثة نصوص لها تركيز «ثقافي» في علم نفس الدين لرسم خريطة لبعض نقاط الصمت المشتركة. تستكشف النصوص التي سأفحصها النصوص الثقافية لـ Freud فيما يتعلق بالدين، وتظهر عند حدود ثلاثة مجالات متميزة يمكن أن يظهر فيها الفكر الاقتصادي: علم الاجتماع، والنسوية، والهرمنيوطيقية ما بعد اللاكانية. يتعلق النقد هنا بجهاز تخصصي يحد من الاستكشاف الخطابي كما في العمى الفردي للاقتصاد السياسي للذات. ويجب أن أضيف أنني آخذ هذه النصوص بعيداً عن الإعجاب بانخراطها في الثقافي، ومحاولتها إبعاد عمل Freud وعلم نفس الدين من الفردية المقيدة. ففعل المغامرة الحاسمة خارج الخصوصية نحو الثقافة هي ما يجعلها أجزاء قيمة وضرورية في علم النفس النقدي، لكن موقعها على عتبة الثقافة يجعل غياب المشاركة الجادة في الاقتصاد السياسي أكثر إثارة للإعجاب.

في نص معقد، لم يتم تقديره بالكامل بعد لفصله الإبداعي عن التخصصات، يحاول Peter Homans في عمله «قدرة الحداد» (1989) إظهار كيف ينبثق التحليل النفسي من العمليات الاجتماعية والتاريخية المميزة، وليس أقلها التحول في النظام الاجتماعي للتقاليد الدينية. ويجادل بأن التحليل النفسي هو «استجابة إبداعية» لفقدان الرموز في عملية العلمنة والعقلنة. وبينما لا يرغب في بناء «نظرية عامة للثقافة» (Homans, 1989, 5-6)، فإن اهتمامه ينصب على الثقافة الغربية وتقاليد المسيحية واليهودية. وحجته هي أنه في ما يسميه «النصوص الثقافية» لـ Freud، هناك «شعور عميق ومحزن بأن ماضي الثقافة الغربية - الثقافات المشتركة للغرب - قد ضاع» (Homans, 1989, 8). إن دراسة Homans مدهشة لشجاعتها متعددة التخصصات في التفكير داخل وخارج علم الاجتماع وعلم النفس، وأيضاً لمحاولته تحديد موقع Freud في «القوى الاجتماعية

والسياسية والثقافية» (Homans, 1989, 17). ويستمر Homans في القول بأن التحليل النفسي هو علم اجتماعي وفيزيائي، مشيراً إلى أنه «لا يمكن تصوره بصرف النظر عن الروح الاجتماعية التي تم فيها إضفاء الطابع المؤسسي على العلم» (Homans, 1989, 211).

ضمن هذا الفهم النظري، قد يُفترض أن النظام الاقتصادي سيكون منخرطاً بشكل حاسم. حتى أن Homans يكسر مبدئياً الفئات التخصصية من خلال قراءة فكر Max Weber وحياته من خلال الجهاز النفسي لتأسيس روابط مع حياة Freud ويُسمع صدى الاقتصاد، ولكن للأسف لا يستمر. وبينما يصطدم عمل Homans باستمرار بالمسألة الاقتصادية، فإنه يظل مثل بعض الفاكهة المحرمة التي لا يمكن الإمساك بها أبداً. ويقدم كتاب Weber «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» كنص يعكس «دراسات ثقافية مقارنة»، لكن العلاقة بين الاقتصاد وعلم النفس لم يتم رسمها أبداً بأي تفاصيل (Homans, 1989, 233). وفي تحديد التوترات في نظرية Freud للثقافة، يرى كيف أن الفهم النفسي الديناميي «ملتصق بالروح الديمقراطية الليبرالية المعاصرة» التي أوجدت «مجتمع الإنسان النفسي»، لكن لا يوجد تأصيل لهذه الرؤية في الاقتصاد السياسي (Homans, 1989, 265). ويرى Homans أيضاً عن حق في المجتمع النفسي باعتباره «تقنية للخيال» في التصنيع، لكن ليس من الواضح أبداً سبب تسليط الضوء على التكنولوجية وإسكات نظام التمويل الذي يدعمها (Homans, 1989, 268, 310). يخفي خيال الإعلان وشاشة التلفزيون والسينما التخيلات العميقة للمال (انظر Goodchild 2002).

عندما يرغب Homans، على غرار Lacan، في تحرير التحليل النفسي من قيود «العلم الدقيق»، فإنه يشير إلى نقطة مهمة مفادها أنه «لا يمكن

تصورهـا أيضاً بصرف النظر عن الثقافة التـي يكون فيها العلم والتصنيع عنصريـن رئيسـيين وأنه منظم تماماً بواسـطة هذه العنـاصر» (Homans, 1989, 295). ويأخـذ الفصـل «الـذي لا يمكـن تصـوره» بين التحليل النفـسي عن الثقافة ميزة مختلفة عندمـا ندرك أن ثقافة اليوم لا تنفصل عن القـوى الاقتصادية في العالم الاجتماعي، ولكن ما يزعجنا هو سـبب عدم إمكانية تصور ذلك بالنسبة لأولئك الذين يعملون في المجالات الثقافية في الخطـاب النفسي والديني. يجلب Homans علم النفس إلى المجتمع، لكن سياسات الخيال التي يعبّر عنها محتواة في خيال ما هو مستحيل التفكير به.

قبل الانتهاء من هذا القسم، تجدر الإشارة إلى دراستين أخريين سلطتا الضـوء على نصـوص Freud الثقافية في دراسـة التحليـل النفسي للدين. أولاً، في إعـادة فحـص James DiCenso المنعشـة لنصـوص Freud الثقافيـة حول الديـن، وجدنا رابطاً بين الذاتية والثقافة، باستخدام رؤى من Lacan و Derrida و Kristeva، ما يسميهم «منظري ما بعد الحداثة» (DiCenso, 1999, 13). يوجـد هنا تحول واضـح من حداثة Homans داخل علم الاجتماع إلى نظام الدراسات الثقافية المتأخر الجديد - قد يقول البعض الرأسـمالي المتأخر - (انظر Jameson 1992). وهدفه هو الكشف عـن «Freud آخـر، يهتـم بقضايـا التكوين والتحـول النفـسي والثقافي» (DiCenso, 1999, 3).

من المؤكد أن قراءة DiCenso التفسيرية الجديدة لـ Freud تجلب ثراءً إلى هذا المجال، لكن الساحة الثقافية تظل محدودة في نطاقها. إنه يدرك بحق أن Lacan و Kristeva، يسـاعدانا في تقديـر أن العلاقة بين الدراسـات الثقافية والدينية والتحليلية النفسـية «أكثر تعقيداً» مما كان يُفترض سابقاً، لكن مسـاحة «الثقافة» تتطلب تمايزاً أكبر. وعلى الرغم من توسـيع الثقافي

إلى الديني والأخلاقي، فإن عمومية الثقافة تخفي جدالها السياسي. على سبيل المثال، خلق فرصة جديدة للنقد الثقافي من خلال إدراك «الوظيفة التأسيسية للأشكال الرمزية» (DiCenso, 1999, 144). كما يتابع ليوضح في استنتاجه: «نحن نعتمد بالفعل على الأشكال الثقافية لتوفير الأدوات والموارد الفكرية لتحقيق إمكاناتنا البشرية، وهذا بالتأكيد يجعلنا عرضة للتكيف الثقافي» (DiCenso, 1999, 146). يوجهنا DiCenso إلى الاتجاه الصحيح ويضيف ثقلاً نظرياً إلى الموضوع الأخلاقي عند Freud، لكن «الثقافة» تظل غير منظورة بشكل خطير وتفتقر إلى الخصوصية، مما يخفي أسئلة مهمة. في الواقع، يمكننا أن نذهب إلى أبعد من ذلك لنقول إن دلالة الثقافة تخفي خصوصية العلاقات المادية. وكما أظهر Terry Eagleton (2003) فيما يتعلق بالدراسات الثقافية، هناك دائماً خطر أن تصبح النماذج الثقافية بمثابة التأييد القصير للواقع السياسي الذي يقف وراءها، حتى لو لم يكن ذلك مقصوداً. هذا ليس نقداً شخصياً لـ DiCenso، بل نقد للسياسة الثقافية للمساحة التخصصية التي تتحكم في الكلام الفردي.

يتم استكشاف مسألة «ما لا يقال» في فحص آخر منير لنصوص Freud الثقافية بواسطة Diane Jonte-Pace. ففي عملها «قول ما لا يقال» (2001)، تقوم بقراءة نصية مفصلة لعمل Freud وتكشف عن «أطروحة مضادة» لأطروحة أوديب المركزية. الأطروحة المضادة هي «مجموعة من المواقع» أو «مجموعة من الأفكار» حول موضوعات الأمهات، والموت، واليهودية، والخلود، والتي تم التطرق إليها ولكن لم يتم التعبير عنها بالكامل في كتاباته (JontePace, 2001, 74, 107, 120). الدافع المركزي لعمل JontePace هو ربط النفسية بالمجتمع، والتي بدورها تكشف عن كراهية النساء الكامنة. ويتبع تنقيب JontePace الرائع لنصوص Freud عن كثب عملية Peter Homans الثقافية للحداد

في التحليل النفسي، وقد أدخلت قراءة Freud هذه في حوار ثقافي مع اهتمامها بالنسوية وعلى وجه الخصوص Kristeva. وتم طرح ثيمات العلمنة والعقلنة و Weber غير الاقتصادي بما يعكس التحولات الثقافية (Jonte-Pace, 2001, 129). ولسوء الحظ، مثل Homans، يفتقر تحليل JontePace للمجتمع والثقافة إلى الجوهر المادي والاقتصادي، وبينما توجه وعينا بحق إلى الجوانب القوية غير المعلنة لنظامنا الثقافي، فإنها بدورها تحدد الثقافة بدون اقتصاد. وعندما تشير Jonte-Pace إلى «النمط الثقافي الأوسع» وراء عمل Freud، يكون هناك إحساس ضئيل بكيفية تشكيل الثقافة (Jonte-Pace, 2001, 133-139).

لكي نكون منصفين لـ Jonte-Pace، يتم توجيه قيمة عملها إلى قراءة إبداعية وهامة لـFreud التي تكشف عن كراهية النساء داخل تخيلاتنا الثقافية، ولكن ما هو واضح هو أن JontePace تواصل إغلاقاً نفسياً تحليلياً للثقافة من خلال البقاء في منطق التفكير التخصصي الحديث. وفي تجاوز ما هو داخل النفس والشخصية، كما تفعل JontePace بحق في مناقشتها، لم يتم تطوير «التقاطعات بين الجسد والنفسية والمجتمع» في موقع الاقتصاد السياسي (Jonte-Pace, 2001, 3). وأنا لا أطرح سؤالاً حول ما إذا كان يجب أن يتضمن التحليل النسوي لكره النساء الثقافي وكراهية الأجانب مسألة اقتصادية. فعلى الرغم من صحة مثل هذا السؤال، لا يمكنني فحص كل شيء في كل دراسة، ولكن ما أحاول إظهاره هو أن التطورات المعاصرة في فحص «الثقافة»، لا سيما في النصوص التي تستكشف القراءات التحليلية النفسية للدين على نطاق واسع، لا توضح بشكل كاف الظروف المادية والتبادلات الاقتصادية في تشكيل الواقع الثقافي. ما أسعى إليه هو مضمون التعبير عن اقتصاديات الحياة الثقافية ولماذا يتم إسكات هذا في النصوص الأكثر تقدماً في دراسة الدين وعلم

النفس. هذه ليست مشكلة تدخلات فردية، إنها مشكلة أخلاقيات المعرفة والقيم التي تشمل وتستبعد الفئات.

تعكس أعمال Homans و DiCenso و Jonte-Pace تقدماً كبيراً في التفكير في الدين والثقافة والتحليل النفسي. وفي الواقع، أود أن أزعم أنهم يمثلون أحد أهم التطورات في الدراسات النفسية للدين في العشرين عاماً الماضية: الموقع الثقافي لعلم نفس الدين. لكن على الرغم من كل تحليلاتهم الثاقبة وتغلبهم على الفردية البسيطة، فإنهم لا يرون كيف يتم تحويل «الثقافة» الآن من خلال القوة المهيمنة للقوى الاقتصادية. وكما قال Throsby في صراعه مع العلاقة بين الاقتصاد والثقافة: «يمكن أيضاً رؤية العلاقات والعمليات الثقافية على أنها موجودة في بيئة اقتصادية ويمكن تفسيرها بنفسها من الناحية الاقتصادية» (Throsby 2001: 10). يدرك Throsby، بالطبع، أن هذه علاقة ثنائية الاتجاه، لكن هذا يعيدنا إلى المياه العكرة لما يشكل «الثقافة» وكيف أن هذا المصطلح يعمل وفق خطوط غموضه في العالم الاجتماعي (Throsby 2001: 3; Williams 1976). لا أرغب في اختزال الثقافة إلى الاقتصاد أو تحويل الاقتصاد إلى فئة أخرى محمية، بعض الماركسيين من الطراز القديم يخطئ في القراءة، بل أريد أن أرى كيف أن قوة اقتصاد المعرفة أوصلتنا إلى نقطة في تاريخ البشرية حيث أصبحنا عالقين الآن لا مفر منه في عالم تقوده التوجيهات المالية، والتي تعيد تشكيل طرق المعرفة بشكل أخلاقي. ما يبدو مهماً في هذا الموقف المعاصر هو أن «مرونة» تفكيرنا التحليلي النفسي عن الدين تعزز أيضاً مثل هذا العالم من خلال بناه التخصصية. حدود ما يمكن أن يقوله نظام ما ولا يمكنه أن يُسكِت حقيقة التفكير التعدي. الأمر الأكثر إثارة للقلق هو حقيقة أنه حتى في «المنطق الثقافي» الذي يقوده مجتمع السوق، يكون البعد الاقتصادي مبهماً (Jameson, 1992).

إن دراسة التحليل النفسي للدين قادرة على إسكات الاقتصاد السياسي من خلال كل من خطابها المنفصل عن العلم وخطابها الثقافي المغمور. والأهم من ذلك، أن قواعد الخطاب تمكنت أيضاً من إسكات تلك الأصوات التي تربط الفكر النفسي والديني بالمجال الاقتصادي. ومع ذلك، فإن هذه الأصوات تعود من الماضي في ظل نظام سياسي جديد واقتصاد معرفة مختلف. في اقتصاد المعرفة، يكون الفكر مشبعاً بفئة الاقتصاد وليس هناك مظهر خارجي للموضوع. إن فعل تجنب الاقتصادي هو فعل تجنب جانب أخلاقي حاد للأشكال المعاصرة للمعرفة، لأن المعرفة مدفوعة الآن بخيال اقتصادي. المشكلة الآن هي تخيل إمكانية وجود موضوع خارج الاقتصادي. إن التفكير في الاقتصاد داخل نظرية التحليل النفسي للدين هو التحرك نحو حدود ما يمكن أن يقال داخل تلك الخطابات عن نفس الشيء وتعثر في مجهول الآخر. فيأخذنا إلى قلب أخلاقيات المعرفة والفئات التي نفكر بها. وقد يكون علينا تغيير الخطاب، لا سيما أن العديد من الباحثين في دراسة التحليل النفسي للدين يدعون عدم التفكير سياسياً. هؤلاء العلماء، في براءتهم ونقاوتهم التخصصية، يتركون أولئك الذين لا يتمتعون بالامتياز الكافي للتفكير بمثل هذا الانفصال بجرح أكبر بكثير، مستمدين من المخالب الخفية لوحوشهم العلمية والثقافية.

لقد حان الوقت في اقتصاد المعرفة للتعبير عن الاقتصاد اللاواعي والتغلب على الهدر الزائد للفكر الموجود في خطاباتنا عن الرضا، والتي تستمر كما هي بحدود الخيال التخصصي. وقبل أن نتمكن من إنجاز مثل هذا التمرين، داخل مثل هذا المشروع المهم، يجب أولاً تحديد الأيديولوجية الخفية وراء الخطاب النفسي وفئة الدين المرتبطة به بتفصيل أكبر. سأفحص في الفصلين التاليين الفئات المحمية والمتميزة في علم

النفس الإنساني والمعرفي. وسأوضح كيف يقومان بالمضي قدما في القيم الأخلاقية السياسية للاقتصاد السياسي الغربي في أنماط تمثيلهما، وكيف يمكن لموضوع «الدين» متعدد التخصصات أن يسهل ويخفي نظام السلطة هذا.

4
اقتصاد التجربة الدينية الماسلوي

يعرف الناس ما يفعلونه؛ يعرفون في كثير من الأحيان لماذا يفعلون ما يفعلونه؛ لكن ما لا يعرفونه ما هو ما يفعلونه.

Michel Foucault (1982) التواصل الشخصي

إنه تحدٍ لجميع المثقفين، أو على الأقل أولئك الذين يعبرون عن التزامهم بالديمقراطية، أن يلقوا نظرة طويلة ومتعمقة في المرآة، وأن يسألوا أنفسهم عن مصالحهم ولأي قيم يقومون بعملهم.

Robert McChesney (1999) الربح من الناس

يظهر الارتباط بين الاقتصاد وعلم النفس العلاقة بين نماذج الذات والقيم المادية للثقافة. ويوضح أنه إذا كانت النظرية النفسية تعمل دون وعي بأساسها الاقتصادي الراسخ (العوامل غير الاقتصادية للاقتصاد، لتذكر مناقشتي السابقة) يمكنها بسهولة المضي قدماً في قيم الاقتصاد المضيف دون نقد. إن تطور النظرية النفسية في الرأسمالية الأمريكية بعد الحرب هو مثال جيد على هذا الاندماج بين علم النفس والاقتصاد، لأسباب ليس أقلها أنه يوضح أيضاً كيف تساهم مقولات «الدين» و«الروحانية» في هذه العملية. إذا غيّر علم النفس طبيعته داخل الثقافة الأمريكية، فإن تطبيقه على الأشكال القديمة من التأمل الذاتي (الموجودة في تقاليد البوذية واليهودية والمسيحية على سبيل المثال) سيكشف عن النماذج المتناقضة للذات والتحول في السلطة لإصدار بيانات حول الوجود

البشري. وسيكشف عن التحول من النظام الميتافيزيقي إلى النظام المادي، من الأيديولوجية السابقة للحداثة إلى الأيديولوجية الحديثة لتعريف الإنسان والذاتية. في هذا الفصل أريد أن أستكشف كيف أن «علم نفس الدين» في علم النفس الإنساني بمثابة ثقافة خفية لإعادة ترتيب الاستبطان (التفكير في الذات والخبرة) لثقافة رأسمالية. أريد أن أوضح كيف يكيّف علم النفس لغة الأشكال القديمة من الاستبطان وكيف يغير القيم الأخلاقية السياسية في تنظيره من أجل اقتصاد المعرفة الجديد. بالإضافة إلى ذلك، أريد أن أبين كيف أن أفكار «الدين» و «الروحانية» تسهل وتشكل نفسية للتجربة.

في كل عصر نجاح، فإن معرفة ما يجب أن يكون عليه الإنسان هو موقع الخلاف المركزي، لأن المطالبة بالسلطة على طبيعة الإنسان هي تقنية الحكومة[1]. معرفة ما نحن عليه هو معرفة ما يجب أن نقوم به، أو بشكل أكثر دقة، ببناء أو تخل سياسي لخطاب عن ما نحن عليه هو إقناع الناس طواعية بأن يصبحوا «خاضعين» لهذه المعرفة؛ حتى لو كان ذلك من خلال القوة المطلقة للممارسة المؤسسية. وعلم النفس العام، على سبيل المثال، يوفر البنية الأنثروبولوجية الفرعية للرأسمالية، لأنه يوفر فائدة وقياس أداء الإنسان لأنماط الإنتاج والاستهلاك. هذا، بالعودة إلى التمييز المفاهيمي لـ (1986, 26–7) Dumont، منطق «داخل العالم»، في مقابل الفردية «الخارجية». لم تكن وحدة علم النفس والرأسمالية، التي تأسست من خلال سياسة «الفردانية في العالم»، مجرد تحالف اقتصادي، بل عملية تقوم بها الدولة القومية لتنظيم السكان.

---

(1) انظر (52–135 ,1997 [1979]) Foucault. وتم تحقيق هذه العلاقة المركزية بين الذات والدولة القومية، كما أشرنا في المقدمة، بواسطة (261 :2003) McCutcheon في دراسته للدين.

إذا تم إصدار أوامر للسكان، كان من الضروري أيضاً تهدئة الخطابات الثورية المحتملة، والتي قد تعطل النظام الاقتصادي. لذلك كان من الضروري - كما أوضح Nikolas Rose (1996, 113-14) - «إضفاء الطابع النفسي» على المجتمع من خلال شبكة من المؤسسات والممارسات. لذلك، فإن صعود الدولة القومية هو أيضاً استيعاب لجميع جوانب الحياة - ضبط الحياة - من خلال تقنيات الذات النفسية. يتطلب ضبط الحياة هذا معرفة بالذات من شأنها أن تقوض عقلانية الخطابات القائمة عن الإنسان، أو على الأقل تهدئة هذه الفئات من المعرفة لخدمة الدولة. إن رأيي في هذا الفصل هو أن التحليل النفسي التدريجي للتجربة ودمج فئة «الدين» داخل مثل هذه العملية في القرن العشرين، هو رفض «الفردانية الخارجية» الموجودة في المسيحية واليهودية؛ كان جزءٌ من نزع سلاح المعرفة اللاهوتية عن الذات والأشكال ذات الصلة من الخطاب الاستبطاني. قدم الموضوع النفسي للرأسمالية التكنولوجية لإعادة التفكير في الأنطولوجيا الخاصة بنا من خلال أعمال القياس والتحليل، والتي أغلقت حدود الذات الموجودة في «التضحية بالذات»، والتي حددها Foucault ([1980] 1999, 180) في التاريخ المسيحي.

أنا لا أقترح عودة إلى الذات اللاهوتية على هذا النحو، أو أن «الفردية الخارجية» لا تخلو من نظامها الخاص للسيطرة والقمع، ولكن بدلاً من ذلك، وضع تناقض مع أنواع الذاتية كطريقة لإظهار صعود الذات الرأسمالية وإعادة الصياغة الاقتصادية لخطاب الذات في «سيكولوجية الدين»؛ أو بالأحرى الخلق النفسي لموضوع «ديني». إذ تعد إعادة ترتيب الاستبطان جزءً من التكيف الاقتصادي الذي يؤدي إلى تحولات مؤسسية داخل المنطق الثقافي للذات، والذي يعمل على إنشاء الموضوعات المترابطة مثل «علم النفس» و«الدين». يبدو أن هذه الأشياء تعكس أنظمة

مؤسسية مختلفة للسلطة، لكن الإعداد الاستراتيجي للفئات يسمح بتغيير في ترتيب الذات والاقتصاد. يتم ذلك في حركة مزدوجة في «سيكولوجية الدين». تعمل فئة «الدين» على تثبيت التقاليد المتباينة للتجربة الاستبطانية الموجودة في الشبكات المؤسسية للمسيحية واليهودية والبوذية (التقاليد غير المتبلورة التي هي محور النصوص التي سأدرسها) ثم تعيد تنظيمها عن طريق فرض الفئات المؤسسية للخطاب النفسية الراسخ في الرأسمالية الأمريكية.

في التحولات الأيديولوجية للقرن العشرين، تُظهر هذه الحركة المزدوجة كيف أن نقد فئة «الدين» لا يمكن أبداً أن يحمي الخطاب المنهجي ببراءة، والذي يتورط أيضاً في إعادة الترتيب الاقتصادي للتأمل. وقراءة التقاليد الاستبطانية، على سبيل المثال، المسيحية داخل علم النفس أصبحت أسهل من خلال وضعها في الفئة الحديثة «الدين». ويُمكّن من إعادة صياغة المعرفة بشكل تجريدي وفقاً لاقتصاد الذات الجديد، والأهم من ذلك، أنه يؤدي إلى دمج مؤسسي مع النظام المهيمن ثقافياً بدلاً من تهديده[1]. وبالتالي، كان علم النفس و «الدين» صديقين مخادعين للأشكال الحديثة من الاستبطان. لم تعترف المؤسسات المسيحية، ولا سيما في تكويناتها الرعوية، بوجود هذا التحالف الذي كان للعصب تداعيات سياسية أوسع لبناء «موضوع ديني».

يعد استيلاء علم النفس على خطاب «الروحانية»[2] في القرن

---

(1) كما رأينا في الفصل الأخير، هناك علاقة منسجمة عامة بين علم النفس والمسيحية، انظر، على سبيل المثال، Graham Richards (2000, 57-84).

(2) أستخدم كلمة «الروحانية» وفقاً لكل غموضها وكمصطلح يعكس خصخصة الأفكار والممارسات الدينية، انظر Carrette & King (2005, 14-45).

العشرين أحد الأمثلة على إضفاء الطابع النفسي على البشر من أجل خدمات الرأسمالية وتقويض تقاليد التأمل ما قبل الحداثة (Carrette & King 2005). هذا لا يعني افتراض أن علماء النفس أو اللاهوتيين كانوا دائماً على دراية بما كانوا يفعلونه، ولكن لإدراك أن إضفاء الطابع النفسي على الحياة وفر عملة جديدة للتفكير في أن تكون إنساناً. وتكتسب أفكار «الدين» و «الروحانية» أهمية خاصة في تاريخ الرأسمالية الغربية لأنها تسمح لعلم النفس الأمريكي بغزو أراضي الأشكال القديمة من الاستبطان بشكل أكثر كفاءة وتسهيل الاستيلاء المعرفي على التجربة. في هذه العمية، يتم تحويل الفردية «الخارجية» للتأمل ما قبل الحديث إلى فائدة رأسمالية للمعرفة النفسية من خلال فئة «الدين» في القرن العشرين، ويمكن تتبع مسار هذا التأويل النفسي للخطاب الاستبطاني من خلال أعمال William James و Gordon Allport و Abraham Maslowفي الولايات المتحدة الأمريكية. وعلى الرغم من أنهم لن يقروا بالضرورة الأيديولوجيات السياسية التي دعمت عملهم، إلا أنهم كانوا مع ذلك، نظراً لشعبيتهم، لاعبين رئيسيين في تحول الاستبطان نحو بناء فردي خاص. ومن أجل فهم كيفية حدوث هذا التحول، سأفحص أحد الشخصيات الرئيسية في التحول الثقافي لمثل هذا الخطاب، موجز تاريخي واحد للتحول التاريخي المعقد للتأمل الذاتي واعتماده على فئة «الدين».

Abraham Maslow

أريد أن أوضح التحول النفسي في تمثيل الذاتية، في الفضاء الأيديولوجي للفردانية، من خلال التركيز على أعمال Abraham Maslow (1908–70) ، الذي غالباً ما يُعتبر أهم عالم نفسي في منتصف القرن العشرين. أريد أن أركز على عمله، ليس لأنه بدأ التحرك نحو سيكولوجية التأمل الذاتي،

ولكن لأن عمله في الولايات المتحدة يعكس تحولاً أيديولوجياً مؤثراً للغاية داخل الرأسمالية الأمريكية. وفي الواقع، أود أن أذهب إلى أبعد من ذلك وأقترح أن علم نفس Maslowكان عالقاً في طلب سوق أوسع بعد الحرب لإعادة التفكير في القيم التقليدية من أجل جعلها متوافقة مع الأيديولوجية الرأسمالية والثقافة المادية. وبهذا المعنى، فإن توافق Maslowمع قيم الرأسمالية الأمريكية ليس حملة أيديولوجية شخصية، بل هو إعادة ترتيب مؤسسي ثقافي للمعرفة. وبالفعل، فإن وعي Maslowالتدريجي، كرجل لطيف حساس ثقافياً، بمخاطر تأقلمه مع النفس هو شاهد على التيارات الأخلاقية والسياسية الخفية التي تشكل خطابه. ولسوء الحظ، فشل بشكل كاف في تحديد المشاكل في السوق بسبب عدم قدرته على رؤية علم النفس على أنه جزء لا يتجزأ من الاقتصاد.

سأبدأ بإعطاء سياق موجز لروايات Maslowالنفسية عن «الدين» ثم أوضح كيف صنف «الديني» على أنه «نفسي» في معركة سياسية خطابية من أجل السلطة على التجربة. هذا التصنيف النفسي هو محاولة لتحويل سجل التجربة من عالم ما قبل الحداثة إلى «عالم نفسي-رأسمالي» حديث، هذا هو مجال تمثيل التجربة من خلال نماذج الذات التي تقيد الموضوع أيديولوجياً للقياس والإدارة والاستهلاك الجماهيري، بدلاً من الانفتاح أو فقدان الذات في أفكار التقيد والتضحية والوهم، وهي المصطلحات التي تدل على التناقض أو البناء أو عدم الجوهرية للذات الموجودة في الأشكال القديمة من الاستبطان.

في الختام، ما أقترحه هو أن علم النفس، وعلم نفس Maslow على وجه الخصوص، هو إعادة تشكيل أيديولوجي لأشكال معينة من الاستبطان ما قبل الحداثي، مما يمهد الطريق لخلق الهدف النفسي

لـ «الديـن» كمنتـج للاسـتهلاك الفـردي؛ شيء يسـمح بظهـور خطاب «الروحانيـة» (Carrette & King 2005). ما يعنيه هذا هو أن Maslow يأخـذ «الفردانيـة الخارجية» من «الذات في العلاقـة» بترتيب ميتافيزيقي غير تجريبـي (الذات فيما يتعلق بالله، التضحية، الوهم) باعتبارها عبارات مرجعيـة ذاتيـة لجوهر ثابـت وقابل للقيـاس (الذات كموضـوع ووحدة اسـتهلاك). هذا يعيد ترتيب الاستبطان باعتباره أسلوباً خاصاً ومنفصلاً ومتميزاً للعملية، يمكن تحديده وقياسـه وبيعه كمواقف (منتجات)، بدلاً من رؤية الذات على أنها مبنية فيما يتعلق ببعض النظام أو «الحقيقة» خارج الذات (تلك لا تعرفها أو تفهمها الذات تماماً).

المشـكلة الفلسـفية المركزية للذات التي تتخيل نفسـها أو تختبر نفسها هـي أنهـا عالقـة في أيديولوجية الانعكاس الـذاتي لخيالها وفئـات المعرفة. ويمكن للمؤسسـات اللاهوتية، على سـبيل المثال، أن تحد من أفق الذات بقدر المؤسسـات النفسـية، وفق أوامـر مختلفة من الحكومـة، ولكن هناك قيمة إسـتراتيجية لعقد نموذج مفتوح يتغلب على وهم الذات، سواء كان ذلك موجوداً في نظام ميتافيزيقي أو الوجودي لـ «الحقيقة». وبالتالي، فأنا لا أؤيد النمذجة ما قبل الحداثة للذات على علم النفس الحداثي، ولكنني أظهر اسـتراتيجياً كيف أن أشكال الاستبطان ما قبل الحداثة تصحح ضد الأشـكال الرأسـمالية للذات، حتى لو كانت تعاني من مشـاكل مختلفة من القيود والتقييد.

المشكلة الأخرى التي نشهدها في علم نفس الدين هي استقراء المفاهيم من التقاليد التاريخية المختلفة، دون سياق وعمليات التكوين، والافتراض (خطـأ) أنها تصف التجربة نفسـها. سـيوفر هذا التحـول في النهاية منصة لما يسـمى بسـوق «العـصر الجديـد» للروحانيـة واسـتخدام إدارة ما بعد

Thatcheriteلـ «الروحانية» للتسويق والنمو الشخصي / التجاري[1].
ومن خلال التركيز على Maslowيمكننا كشف عن تعقيد العلاقة بين علم النفس والرأسمالية والتكوين النفسي لـ «الدين» و «الروحانية».

العلاقات الخفية: الرأسمالية وعلم النفس والدين

في عمله عام 1987 بعنوان «الفكر الديني وعلم النفس الحديث»، حاول Don Browningفحص الأبعاد الأخلاقية لعلم النفس الحديث من خلال تحليل الاستعارات المضمنة في النظام المفاهيمي لعلم النفس. فيعتقد أن «الدين» التقليدي وعلم النفس الحديث لهما علاقة خاصة لأن «كلاهما يقدم مفاهيم وتقنيات لترتيب الحياة الداخلية» (Browning, 1987, 2). ويمضي ليقول إن علم النفس هو «أمثلة على التفكير الديني والأخلاقي»، «تخصصات مختلطة» تحتوي على خطابات دينية وأخلاقية وعلمية (Browning, 1987, 8). ومع الاعتراف بقيمة الحوار بين اللاهوت وعلم النفس، يعتقد Browning أنه من الضروري تطوير منظور نقدي. ومع ذلك، فهو لا يتبع التقاليد في علم اجتماع المعرفة في مدرسة فرانكفورت، والتي تشير إلى أن علم النفس هو ظاهرة ثانوية للعمليات الاجتماعية، مثل الرأسمالية. بدلاً من ذلك، جزئياً بالاستناد إلى Weber، يجادل بأن علم النفس الحديث كان «يستجيب ويتعامل مع قوى الرأسمالية المتقدمة ولكن في الواقع لم تشكله هذه القوى من جميع الجوانب» (Browning, 1987, 9). إنها، كما قال لاحقاً، «ردود فعل على قوى واتجاهات المجتمعات الرأسمالية» وبالتالي فهي «في خلفية هذه علم النفس» (Browning, 1987, 241). كما يضيف: «تشكل

---

(1) لقد وثقت هذه التحولات السياسية والاقتصادية مع Richard Kingفي كتاب Carrette & King (2005).

المجتمعات الرأسمالية أجندة للتعامل مع علم النفس ضمنياً أو صريحاً. لا تملي المجتمعات الرأسمالية بالضرورة ردود فعل هذه السيكولوجيات، لكنها تمثل ضغطاً تحاول هذه السيكولوجيات، في صورها المختلفة للوفاء البشري، التأقلم معها».

بينما يحدد Browning العلاقة بين «قيم الفردية» والرأسمالية في علم النفس، فإنه يقلل بشكل خطير من أهمية المشروع النقدي المطلوب لاستجواب مثل هذه العلاقة. ويفشل عمله في استخلاص الآثار الأخلاقية لـ «جدول الأعمال» أو المعنى الذي يكون فيه علم النفس «استجابة» للرأسمالية والطريقة التي تصبح بها فئة «الدين» جزءً من إعادة الترتيب النفسي للتأمل الذاتي. ومن نواحٍ عديدة، لا تزال الرأسمالية سياق خلفية لعلم النفس في تقييم Browning. فهو، على سبيل المثال، يجادل بأن علم النفس الإنساني «يُفسَّر جزئياً من خلال استمراريته مع خيوط مهمة من الفردية التي ميزت التاريخ الأمريكي» (Browning, 1987, 64). وحتى لو كانت هذه الصورة «جزئية»، فلا يزال يتعين أخذها على محمل الجد بطرق لا يستكشفها Browning. وعدم القدرة على إبراز أيديولوجية علم النفس الإنساني، على سبيل المثال، هو الرغبة المستمرة في الحفاظ على نصوص علم النفس بعيداً عن التدقيق السياسي.

ومن المثير للاهتمام أن عمل Browning يظهر في بدايات ظهور «علم النفس النقدي»، وبالتالي لا يمكنه تقدير الجوانب الفنية للكتابات اللاحقة في علم النفس النقدي[1]. وإذا كان Browning يرغب في تطوير بعض التقييم الأخلاقي لعلم النفس في حوار مع اللاهوت، فلا يمكنه ببساطة تجاهل الروابط مع الرأسمالية بهذه السهولة. في الواقع،

---

(1) انظر مناقشة «علم النفس النقدي» في مقدمة هذا الكتاب و(Carrette (2001a .

فإن فشل Browning في إجراء تحليله يطرح المشكلة بشكل أكثر حدة ويفشل في تسجيل كيف أن «ظروف ظهور» علم النفس عكست بقوة العمليات الاجتماعية للرأسمالية. ومع ذلك، فهو يعترف بأن علم النفس النقدي يرى نماذج علم النفس السابقة على أنها «غير عاكسة وساذجة وغير ناضجة من الناحية الفلسفية والأخلاقية إن لم تكن خطيرة تماماً» (Browning, 1987, 244). ومع ذلك، فإن استنتاجه أن علم النفس النقدي وعلم النفس الوصفي والمعياري الخالي من القيمة يحتاجان إلى العمل معاً فقط للحد من الالتزام الأخلاقي، مما يسمح لعلم النفس بالازدهار حتى في انتهاكاته. ومع ذلك، فهو حساس بحق بشأن حقيقة أن الكتاب في ميدان علم النفس النقدي «يبدو أنهم لا يجدون مكاناً لدور الدين» (Browning, 1987, 245)؛ على الرغم من أنه يمكن قراءة هذا التجنب الآن بطريقة أكثر دقة عندما نفكر في كيفية دعم فئة «الدين» للنظام الاقتصادي للاستبطان النفسي.

بينما يوجد الآن دليل على الحاجة إلى أخذ التاريخ اللاهوتي على محمل الجد في تشكيل الخطاب النفسي والحاجة إلى التغلب على غطرسة النماذج اللاهوتية للذات لتحدي علم النفس، يكشف Browning عن قلق غير عادي بشأن فقدان «الاستعارات العميقة» للتأمل ما قبل الحديث في علم النفس الرأسمالي. يؤكد هذا الاهتمام على أهمية إجراء فحص دقيق للعلاقة بين الرأسمالية وعلم النفس وفئة «الدين». يخدم Maslow ما يسمى ب «القوة الثالثة» أو علم النفس الإنساني في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي هذا الغرض. فهو لا يسعى فقط إلى نوع من ترجمة الاستبطان إلى خطاب نفسي، ولكنه أيضاً متأصل بقوة في سياق الرأسمالية الأمريكية وصنع «علم نفس للدين»، وله تأثيرات على الأعمال التجارية والهياكل التنظيمية الأخرى. ومن الممكن أن نقترح أن Maslow يقدم «عملة»

جديدة لقراءة «الدين» و«الروحانية» في السوق النفسية، وهو نوع من نموذج «دافعي» لقوى السوق وتسلسل هرمي للحاجة الرأسمالية. إذا كان للتفكير النقدي أن يكون فعالاً في تحليله للذات والاقتصاد، فإنه لم يعد بإمكانه إخفاء كيف أن مقولات «علم النفس» و«الدين» ترمي إعادة ترتيب الاستبطان في المجتمع الرأسمالي. وتعتبر فئة «الدين»، التي غالباً ما تعني ببساطة «الكنائس» في عمل (Maslow (1971: 362، جزءً من الأيديولوجية الثقافية لعلم النفس، وتصبح جزءً من الحركة المزدوجة للمؤسسات النفسية في طفرة استبطان ما قبل الحداثة.

علم نفس Maslow

وفق (Ruth Cox (1987, 264، فإن Maslow «استحوذ على روح عصره» وكان علم نفسه «منسوجاً في نسيج الحياة الأمريكية». وفي حين قدم Coxهذا باعتباره خاتمة إيجابية للطبعة الثالثة من كتاب Maslow «الدافعية والشخصية» (1954)، فإن اندماج علم نفس Maslow مع الحياة الأمريكية هو أيضاً سقطة خطيرة. فعلم نفس Maslow، على سبيل المثال، لم يولد في العالم الثاني-الثالث (حيث يمكن تمثيل الدول النامية في العالم بشكل أكثر ملاءمة) أو حتى في أرض والديه في أوروبا الشرقية. فيعكس علم نفس Maslow المناخ السياسي والاقتصادي الأمريكي المتفائل بعد الحرب، ولا يمكن فصله عن مثل هذا السياق، ويجسد فترة من التفاؤل الاقتصادي وزيادة الإنتاج وقوة المستهلك الفردية. ويرفض Maslow قلق الثقافة الأوروبية عند Freud والنماذج الآلية عند Watson باعتبارها تقييمات سلبية للإنسان، ويبدأ في إعادة التشكيل السياسي لـ «الدافع» كإمكانات بشرية.

لذلك، فإن هذا التركيز على «الدافعية» ليس مجرد انعكاس للأسس

البيولوجية لعمله وتطوراً للنظرية العضوية لـ Kurt Goldstein، والتي اعترفت بالدافع نحو الكمال في الجنود المصابين بإصابات دماغية من الحرب العالمية الأولى، بل هي نظرية اجتماعية. بيان للرغبة الرأسمالية المخبأة في نسيج ما يسمى بـ «العلم» في علم النفس. فتحول نظرية Maslow عن الدافعية، في المجتمع الاستهلاكي بعد الحرب، من علم الأحياء إلى البيان الاجتماعي، لا سيما في انعكاسها لنماذج الإنتاج الاقتصادي. وأفكار «دافع النقص» و«دافع النمو» لدى الأفراد، تمييز بين «الصيرورة» و«الوجود» تعكس نموذج «الكفاءة» الأساسي للذات. إن التأسيس اللاحق لتسلسل هرمي للاحتياجات، والذي يعتبر «تحقيق الذات» كأعلى إنجاز له، هو تبني واضح لقيم الفردية والحلم الأمريكي. ويعكس الهيكل الفرعي الرأسمالي لعلم نفس Maslow الوزن الأيديولوجي للمعرفة وراء الذات في الثقافة الغربية، ولكن ما هو أكثر أهمية بالنسبة لمخاوفنا هو كيف يمكن لمفاهيم «تحقيق الذات» و«تجربة الذروة» و «الإدراك B» لعب دور رئيسي في إنشاء الروحانيات الرأسمالية المتأخرة. Maslow ليس وحده في مساهمته في تسليع الاستبطان من خلال «علم نفس الدين»، لكن مفاهيمه وتأطير «الدين» والتجربة من خلال العمليات الفعالة للمعرفة النفسية يجسد التحول التمثيلي الأوسع لـ «الدين» إلى الآلة النفسية للرأسمالية.

نمذجة التجربة النفسية الدينية

وفق Edward Hoffman، كاتب سيرة Maslow، بعد نشر كتاب «الدافع والشخصية» عام 1954 - العمل الذي أسس التسلسل الهرمي للاحتياجات لـ Maslow- بدأ Maslow في جمع المواد حول ما يسمى بتجربة النشوة والصوفية، وقراءة أعمال من التقاليد الشرقية، و Krishnamurti و Watts و Jung، أو - كما قال Maslow - «الآداب

الهائلة للتصوف والدين والفن والإبداع والحب، إلخ» (Hoffman, [1988] 1999, 205-6; Maslow, 1962, 67). كانت هذه القراءة مصحوبة أيضاً بمقابلات شخصية مع 80 شخصًا، و50 «رسالة غير مرغوب فيها»، وردود مكتوبة من قبل 190 طالباً جامعياً على مجموعة من التعليمات، وهو ما يعكس تحليل عينة مشوهة في عمله (Maslow 1962: 67). ويعتقد Hoffman أنه لم يقم أحد بجمع المزيد من المواد حول هذا المجال من التجربة «الدينية» منذ James (Hoffman, [1988] 1999, 206). وأدرج تجربة «المتعالي» تحت عنوان «(الداخلية) الخلود»، وحدد 20 ميزة في بحثه «إدراك الوجود في تجارب الذروة» (1956)، والذي ظهر لاحقاً في الفصل السادس من كتابه «نحو علم نفس الكينونة» (1962).

كان الهدف العام لــ Maslow هو استخلاص جوانب من التاريخ الاستبطاني ما قبل الحديث من التجربة من أجل أيديولوجية تاريخية مختلفة وإعادة وضعها في البنى الخطابية لعلم النفس. وبعد رفض خطوة الإلحاد في القرن التاسع عشر لاستئصال كل شيء من «الدين»، صرح في كتابه القصير «الأديان والقيم وتجارب الذروة» (1964): «يمكن للمرء أن يقول إن ملحد القرن التاسع عشر قد أحرق المنزل بدلاً من إعادة تشكيله» (Maslow, [1964] 1976, 18). إن خصوصية «إعادة صياغة» تجربة Maslow أمر غير عادي - وفي بعض النواحي صادقة بشكل صارخ - تكييف أفكار الذات لأغراض علم النفس. كان يحاول إعادة تشكيل التجربة التي تم تأطيرها ذات مرة بواسطة أنماط ما قبل الحداثة للخطاب الاستبطاني في فئة جديدة من الخطاب «الديني» داخل التحليل العلمي (الزائف) للحقائق النفسية. ويعتبر تحليله للتجربة، من نواح عديدة، سيطرة إقليمية على الأشكال القديمة من التأمل الذاتي من خلال «علم نفس الدين». فهو ينطوي على وضع الخبرات الاستبطانية

داخل المسيحية واليهودية والبوذية تحت علامة «الدين»، ثم قراءتها من منظور فئة «الدين»، ثم القضاء في النهاية على العلامة الفنية لـ «الدين» للسماح لعلم النفس بالسيطرة في الترتيب الثقافي للتمثيل الاستبطاني.

قبل إلقاء نظرة فاحصة على استخدامه لفئة «الدين» في «الأديان والقيم وتجارب الذروة»، من المثير للاهتمام ملاحظة كيفية تأطير تعليماته المكتوبة لجمع البيانات لاستكشافه المبكر لتجارب الذروة. نصت التعليمات على: «أود أن تفكر في أروع تجربة أو تجارب في حياتك؛ أسعد اللحظات، لحظات النشوة، لحظات الذروة، ربما من الوقوع في الحب، أو من الاستماع إلى الموسيقى، أو فجأة «التعرض للضرب» بكتاب أو لوحة، أو من لحظة إبداعية عظيمة. ثم حاول أن تخبرني كيف تشعر في مثل هذه اللحظات الحادة، كيف تشعر بشكل مختلف عن ما تشعر به في أوقات أخرى، كيف تكون في الوقت الحالي شخصاً مختلفاً من بعض النواحي» (Maslow, 1962, 67).

من هذه التعليمات يمكننا أن نرى بسهولة كيف يتم إعادة تشكيل التجربة من حيث الخبرة الخاصة والمكثفة. أعاد Maslow بالفعل كتابة مفاهيمه من حيث الذات النفسية. تجربة الذروة رائعة، وسعيدة، ونشوة، ومفعمة بالحيوية، وحادة وتتركك مختلفاً. العنصر الاستثنائي لهذا التحليل هو أنه، كرد فعل على Freud والسلوكية، قام Maslow بتحويل وصنع الأبعاد الإيجابية للتجربة - «مستوى عالٍ من النضج والصحة وتحقيق الذات» على عكس نموذج Freud لـ «النقص» الخاص بالعصاب والقلق وعلم الأمراض، ولكن في نفس العملية قام بإزالة النسيج التاريخي للتجربة. إن إبراز أبعاد التجربة «الشعور بالرضا» يعكس إمكانية اقتصادية بأن تحمل ظروف التعبير والخبرة قيمة التجربة الإيجابية. كما

أنه يخلق فكرة «الدين» وفق أبعاد مبهجة، بدلاً من أنماط التكوين المعقدة الموجودة في العديد من التقاليد الثقافية، والتي تتطور من الاندماج والتأمل في المعاناة. لقد تم القضاء على معاناة أيوب، وفراغ الصحراء، وليل الروح المظلم، ولاهوت الصلب، بالعودة إلى التقاليد اليهودية المسيحية. يفشل Maslow في رؤية كيف يمكن أن تتعايش تجارب «الذروة» مع أحداث أكثر إيلاماً واختباراً. قد تكون أكثر التجارب إثارة هي أيضاً الأكثر إيلاماً وخوفاً، كما هو الحال في بعض تجارب الاقتراب من الموت أو مشاهدة قريب يحتضر. وبالتالي، فإن «إعادة تصميم» Maslow يخلق تجربة «دينية» لأغراض سياسة معينة من التفاؤل والنشوة الموجودة في الثقافة الثرية، الديناميات المأمولة للاستهلاك دون تحمل المسؤولية عن المعاناة.

ومن المهم أيضاً أن يلاحظ Maslow أن لا أحد رد على استبيانه ذكر «متلازمة» كاملة. هذه إشكالية ليس فقط بسبب قضايا التطابق مع تركيبته «الانطباعية المثالية»، ولكن لأنه تمت إعادة كتابة التجربة من حيث«متلازمة» (Maslow, 1962, 67). إن إعادة صياغة التجربة من حيث «المتلازمة» هو مثال على «التأويل النفسي» للتجربة لـ (Rose (1996; 1998، قراءة كل التجارب البشرية من حيث الخطاب النفسي. ويُظهر مدى إمكانية تطعيم «المتلازمة» في الخطابات الاستبطانية ما قبل الحداثة الأبعاد القوية لاستخدام Maslow لفئة «الدين» للقيام بهذا العمل. وكما يلاحظ Frager، رأى Maslow أن الثورة التي قادها هو وآخرون في علم النفس كانت «راسخة بقوة» في عام 1968. «علاوة على ذلك» – كما يجادل ماسلو – «بدأ استخدامها، خاصة في التعليم والصناعة والدين والتنظيم والعلاج الإداري وتحسين الذات» (Frager, 1987, xxxv). هنا نرى أن تطبيق المعرفة النفسية أصبح طفيلياً على الخطابات الموجودة و «إعادة تشكيلها»

لمخاوف معرفة مختلفة مستدامة لمجتمع جديد، مجتمع تحدده العقلانية الأداتية وأنظمة الكفاءة وقوى السوق.

إن إعادة صياغة تجربة الاستبطان ما قبل الحداثة (حدث خارجي) من حيث تجارب الذروة (حدث في العالم) تجعله منتجاً استهلاكياً (موقف يُباع)، لأنه يفصل «التجربة» عن «التقليد» وممارساته التي تشكل التجربة. هناك افتراض خاطئ بأن «الخبرة» في أحد مجالات الخطاب يمكن ترجمتها إلى مجال آخر، كما لو أن «التجربة» حرة ويمكن تعريفها بسهولة كوحدة استهلاكية مميزة، يمكن استنباطها من ثقافات وتقاليد مختلفة وإعادة تجميعها. هذا التمثيل للتجربة، كما رأينا في المقدمة، هو إعادة توجيه بلاغية ومؤسسية. وهم علم النفس هو الافتراض بأنه يقدم حكماً محايداً (علمياً)، عندما يكون متورطاً في سياسة التجربة، صراع القوة لتطوير خطاب موثوق به عن التجربة من خلال وضعها داخل بنية مؤسسية / مفاهيمية مختلفة. يعكس عمل Maslow بعضاً من أسوأ جوانب «إعادة البناء» في علم النفس الإنساني، حيث يمزج بشكل لا شعوري بين علم النفس الخاص به والجو الثقافي للقيم الرأسمالية الأمريكية بطريقة مميزة وسهلة المنال. لتقدير هذا بمزيد من التفصيل، يجب أن ننظر عن كثب في تعليقه على التجربة «الدينية» في عام 1964.

إعادة صياغة المتعالي

يمكن رؤية الإستراتيجية الرئيسية لتخصيص Maslow للأشكال القديمة من اللغة الاستبطانية لعلم النفس في استخدامه وإعداده فئة «الدين» لتأطير نوع معين من التجربة النفسية وإجرائها. هذه عملية للاحتفاظ باللغة ومفاهيم الداخلية والاستبطان من التقاليد المسيحية واليهودية والبوذية وإزالة الدلالة الخارجية، بحيث تعمل وفق أنظمة

المعرفة النفسية. إنه خلق تمزق معرفي للتجربة من خلال أوامر علم النفس والمفهوم المرتبط به «الدين». بدأ التحرك نحو التمثيل النفسي لـ «الدين» والروحانية في عمل Maslow من خلال قلقه من أن أولئك الذين يرغبون في فرض حظر قانوني على الصلاة في المدارس يُنظر إليهم بطريقة ما على أنهم غير مهتمين بـ «القيم الروحية». سعى Maslow، في محاولة للمطالبة بالسلطة المؤسسية للمنظمات النفسية، إلى أخذ «القيم الروحية» بعيداً عن الكنيسة من خلال رفض ما اعتبره «تعريف ومفهوم خاطئ للقيم الروحية» (Maslow, [1964] 1976, 3). وهكذا بدأ Maslow معركة للسيطرة على الخطاب الاستبطاني من «الدين» المنظم من أجل انتصار علم النفس، أي الاستيلاء على قوة الأشكال الأقدم من الخطاب الاستبطاني وجلب سلطة جديدة للمؤسسات والممارسات النفسية. إنه يرفض، من منظور دعائي، هيمنة «الدين» المنظم على «الطريق» إلى حياة الاستقامة والعدالة والخير. وكما يقول، في حاشية: «في واقع الأمر، فإن هذه الهوية مبنية بعمق في اللغة الإنجليزية لدرجة أنه يكاد يكون من المستحيل التحدث عن «الحياة الروحية» (وهي عبارة بغيضة للعالم، وخاصة إلى عالم النفس) دون استخدام مفردات الدين التقليدي. ليس هناك أي لغة أخرى مرضية حتى الآن» (Maslow, [1964] 1976, 4, n. 1).

إن كلمة «حتى الآن» هنا مهمة للغاية، لأن Maslow وآخرين يبتكرون لغة هجينة تجمع بين مفاهيم «الديني» والمفاهيم النفسية، استراتيجية استحواذ في معركة السلطة. ما يلفت الانتباه في هذا الاستيلاء هو أنه تسبب في ازدواجية لاحقة عند Maslow عندما بدأ رجال الدين والحاخامات داخل أمريكا في السيطرة على جمهوره. وكما يشير هوفمان: «ليس من المستغرب أن ازدراء Maslow الطويل الأمد للدين جعله في البداية غير مرتاح بصحبة رجال الدين الذين توافدوا على محاضراته حول

تجارب الـذروة والقيمة B. كان غريباً بالنسـبة له التحـدث في الكنائس، لكن الإعجاب الذي شـعر بـه من جمهوره، ومعظمهـم من البروتسـتانت الليبراليـين، بما في ذلك الموحدين، وبعض الكاثوليك المسـكونيين - كان حقيقياً جداً» (Hoffman, [1988] 1999, 245).

كان تألـق استيلاء Maslow على لغة الاسـتبطان في علـم النفس هو أنهـا أعطـت الانطباع بأنهـا في خدمة الكنيسـة، لكنها قوضـت، على نحو متناقض، سـلطة الكنيسـة مـن الداخل. فبمجـرد أن بـدأت الكنائس في استخدام السجلات النفسـية داخل وبجانب الفئات اللاهوتية المؤسسية الخاصة بها، فقد تخلت عن سلطتها للتحدث عن «الحقيقة» حول التجربة الإنسـانية وأصبحـت مضيفـاً لطفيـلي الخطـاب النفـسي. كانـت معركـة Maslow، بالطبـع، جزءٌ من حرب أوسـع دارت بين لغـة ما قبل الحداثة للكنائـس وأيديولوجية جهاز الدولـة الحديث، إلى جانب ما هي عليه مع نظـام العلـم والتكنولوجية. وبينما تحدت الفيزيـاء الحديثة علم الكونيات المسـيحي، أعـاد علـم النفـس ترتيـب الأنثروبولوجيـة والأنطولوجيـة المسيحية. وعلى عكس James - الذي يعتبر عمله «أرادة الاعتقاد»، الذي عـده Maslow «آخر تبرير يائس لمؤمن سـابق بالله»، قضى Maslow على لغـز التجربة وأعـاد قراءتها في الإمكانات البشريـة [1988] ,Hoffman) (9-38 ,1999. كما لاحظ (4 ,1976 [1964]) Maslow: «أريد أن أبين أن القيـم الروحية لها معنى طبيعي، وأنها ليسـت ملكية حصرية للكنائس المنظمة، وأنها لا تحتاج إلى مفاهيم خارقة للطبيعة لإثبات صحتها».

قد تشـير قراءة أقل نقـداً لـ Maslowإلى أن عمله كان جهداً شـجاعاً لإنقاذ القيـم «الروحية» لمجتمع يرفضها، وهو أمـر تدعي حركة «العصر الجديـد» أنه سـلطتها الأخلاقيـة الخاصة، لكن هذه الحـركات تختبئ أكثر

الاحتكار المشـؤوم لـ «الحقيقة» النفسـية، وعمـل فئة «الديـن» في إعادة الترتيب هذه والولاء لأشـكال الرأسمالية. وتتلاعب الأنماط الجديدة من الاستبطان بعقلية المستهلك التي يبدأها Maslow- بشكل بريء إلى حد ما - في عمله، عقلية المسـتهلك التي تخلق مفاهيم «الدين» و«الروحانية» داخـل النفسـية لإعادة التوزيـع. وتحدث إعـادة التوزيع هـذه من خلال جلب التجربة إلى «عالم المعرفة البشرية»، أي جعلها «موضوعية» و«عامة» و«مشـتركة» (Maslow, [1964] 1976, 6). إن فعل جعل التأمل الذاتي قابـلاً للتحليـل «الموضوعـي» و«العام» للعلـم ينقل التجربـة وفق منفعة الغرض للمؤسسـات الحديثة. ويحاول علم نفس Maslowإنشـاء كفاءة وصقـل للتجربة من خلال الفكرة النفسـية لـ «الدين»، مما يجعلها مفيدة للأعمال وعمليات الإنتاج والاستهلاك الرأسمالي.

تتم إعادة كتابة العوامل «الدافعية» من حيث التجارة والمنافسـة، وهناك حـذف دقيق للأفكار، خاصة عندما لا يمكن تمييز زيادة الإمكانات البشرية عن زيادة رأس المال. إنه دائماً اسـتخدام الدافع والإمكانات تجاه رأس المال وليس أي مهمة اجتماعية أخرى. وسـأعود إلى هذا لاحقـاً، لكن ما نراه في Maslowهـو نقـل فعال للتجربـة وفق مجموعة من المنـاورات التكتيكية في عملية علم النفس. ويمكننا تنظيم هذه المناورات التكتيكية في أربعة مجالات: رفـض تلك المؤسسـات التي تدعم أشـكال مـا قبل الحداثة (غير النفسـية) من الاسـتبطان، واسـتقراء الأفكار من تقاليد الاسـتبطان المفيـدة للفردانية النفسـية، والمطالبة الإقليمية بـ«المتعالي»، أحد أقوى المصطلحات المفاهيمية للميتافيزيقـا الغربية، وأخيراً، إعادة وضـع التجربة داخل الخطاب النفسي، الاحتضان النهائي للحتمية الرأسمالية. ويجدر النظر في هذه الاستراتيجيات المخفية بمزيد من التفصيل، خاصة وأن فئة علم النفس غالباً ما تكون محمية بشكل مفرط في النقد ذي الصلة لفئة «الدين».

التقليد والعلم والدين

الخطـوة الأولى لـ Maslow في عمليـة علم النفس، من خلال الأفكار المزدوجة لـ «الدين» و«الروحانية»، هي رفض التقاليد والمؤسسـات التي تحافـظ على اسـتبطان ما قبل الحداثـة. ومع ذلك، عندمـا يقول Maslow إن المجتمـع «لم يعـد بإمكانه الاعتماد عـلى التقاليد» و«العـادات الثقافية» و«إجماع المعتقـدات»، فهـو غـير مـدرك لكيفيـة عمـل التقاليـد وكيـف يؤسـس الفصل بين «العلم» و «الدين» الذي يحـاول التغلب عليه. وبهذا المعنـى، فإن حجج Maslow مبنيـة على التلاعب بالمعرفـة واللغة لتعزيز أيديولوجيـة وسـلطة علم النفـس. حجة Maslow هي أن الانقسـام بين «العلـم» و«الدين» يضلل «العلم» و«الديـن»، ولكن هذا التمييز الخاطئ هـو جزء مـن حركته المزدوجـة المتمثلة في خلق وتدمـير المصطلحات من أجل تثمين النفسـية. وتماشـياً مـع Nietzsche و James مـن قبله، رفض Maslow «الدين» المؤسـسي، باعتباره اتباعاً دوغماتيـاً قطيعياً، واعتبر أنه «تعسفي وسلطوي» (Maslow, [1964] 1976, 14). إن فصل «الدين» العقائـدي والقمعي، وامتصـاص مجموعة من الخـبرات «الدينية» القيمة من نفس المنطقة الخيالية، يسـمح بإعادة ترتيب سياسي للمكان المؤسسي لسلطة التجربة.

بمجرد تحديد Maslow لمنطقة ما يشكل «الدين» و«التجارب الدينية»، ينفذ خطوته الثانية في علم النفس من خلال عزل جوانب «الدين» الأكثر قابلية لتعزيز الذات النفسية، وهو ما يعرفه بـ «الجانب الأساسي من حيث الحالات «المطبعة» للحالة النفسية. وفق Maslow، يُقرأ «جوهر» «الدين» - بشـكل ملحوظ - على أنه «خاص» و«فردي»، مما يمكّن Maslow من عزل السلطة المؤسسية وتقاليد المجتمعات إلى وحدة ذرية للذات النفسية (Maslow, [1964] 1976, 27–8). مثل هذا النموذج، إلى حد ما، يردد

أصداء تحليل James للتجربة «الدينية» الفردية في كتابه «أنماط التجربة الدينية» (1902)، ولكن حيث يقدم James بوعي تعريفاً عملياً «تعسفياً» ويحترم حدود مشروعه لا يقدم Maslow مثل ذلك في نفسيته[1]. يؤكد Maslow على الجوانب «الأساسية» و«الجوهرية» للتجربة «الدينية». ويجادل بأن «نواة كل ديانة سامية معروفة ... كانت الاستنارة الشخصية، المنعزلة، الشخصية، الوحي، أو النشوة لنبي أو عراف شديد الحساسية»، والتي «تستوعب» تحت الوحي، تلك التجربة الصوفية والنشوة أو التعالي، ما أسماه (Maslow ([1964] 1976, 19 «خبرة الذروة» . والقوة التي يرفض بها «الدين» المؤسسي أقوى من James. فكما يجادل Maslow (1976, 28 [1964]) بقوة: «نتيجة لذلك، فإن جميع أدوات الدين المنظم: المباني والموظفين المتخصصين، والطقوس، والعقائد، والاحتفالات، وما شابه، هي بالنسبة للذروي ثانوية، وهامشية، وذات قيمة مشكوك فيها فيما يتعلق بالتجربة الدينية أو المتعالية الجوهرية والأساسية».

يعد تآكل «الدين» المؤسسي وتأكيد الحالة النفسية فوق المجتمع والتقاليد والطقوس الاجتماعية خطوة مركزية في الخصخصة النفسية للتجربة. وكما يقر (Maslow ([1964] 1976, 28، «كل ذروي يكتشف دينه ويطوره ويحتفظ به». إن إنشاء «دين» خاص هو الخطوة الرئيسية في الفئة للتجربة النفسية لاقتصاد جديد للذات. إنه يضع التبشير النفسي لـ Maslowفي علاقة مباشرة مع الاتجاهات الأوسع للرأسمالية الأمريكية. ما هو أكثر إثارة للاهتمام هو الطريقة التي يبني بها حجته علانية لمناشدة المناخ السياسي الأمريكي في الحرب الباردة في الستينيات في محاولته

---

(1) يطور James أفكار «المزيد» و«الإفراط في المعتقدات» للحفاظ على الغموض ورفض إغلاق الموضوع الديني. انظر (James ([1902] 1960, 484ff.

للقضاء على تلك المجتمعات التي يشكلها تحت علامة «الدينية»: «قد أذهب إلى أبعد من ذلك لأقول أنه بشكل مميز (وأعني ليس فقط المنظمات الدينية ولكن أيضاً المنظمات الموازية مثل الحزب الشيوعي أو المجموعات الثورية المماثلة) يمكن اعتبار هذه المنظمات كنوع من البطاقات المثقوبة أو نسخة IBM من الكشف الأصلي أو التجربة الصوفية أو خبرة الذروة لتكون مناسبة للاستخدام الجماعي وللقناعة الإدارية» (Maslow, 1976, 22 [1964]).

ترتبط المنظمات «الدينية» بالشيوعية وتشبيهاتها مع شركة IBM. هذا الخطاب قوة جبارة في توليد نظام المعرفة النفسية. والمفارقة، بالطبع، هي أن البنية النفسية لـ Maslow هي أكثر من نسخة من شركة IBM، وهي عبارة عن قالب مقطر ومُجرد من التقاليد المعقدة التي يتم الاحتفاظ بها ضمن معنى «الدين». يوضح كيف أن تجميع الخبرات تحت فئة «الدين» يسمح بإعادة ترتيب سياسية أسهل للتجربة تحت سلطة المؤسسات النفسية. يريد Maslow أن يلائم ويعيد صياغة الفئات القديمة، مثل «الصوفي»، داخل النفسي لخلق اقتصاد جديد للذات والخبرة[1]. ومن خلال فصل التجربة عن اللغة، يستطيع Maslow إضفاء الطابع الأساسي على فئات التأمل الذاتي، بافتراض وجود خبرة في عالم أفلاطوني. من الواضح أنه ينسى الظروف التاريخية للتجربة والطريقة التي تصوغ بها المجتمعات المفاهيم في كل فترة تاريخية. والحقيقة الرئيسية هي استقرار المفاهيم النفسية. ويشير مفهوم الوحي الأصلي أو تجربة الذروة المنفصلة عن البيئة الثقافية

(1) لمناقشة البناء النفسي للصوفي انظر (1995 ;1989) Jantzen و;1999) King (2005. تُظهر هذه الأعمال كيف أن تعريف (413–366 :1960 [1902]) James يعيد تشكيل فهم التصوف في القرن العشرين.

السؤال عما إذا كان يمكن للمرء أن يكون لديه مثل هذه «التجربة الخام غير الوسيطة» (Katz, 1978, 22-74)، لكن الهرمنيوطيقية النفسية هو سجل قيم Maslow، حتى لأنه غير مدرك لكيفية الكشف عن موقعه الراسخ في التكوين الاجتماعي والاقتصادي للذات في الثقافة الأمريكية.

التاريخ والثقافة يخلقان ويشكلان التجربة. والتجربة، كما ناقشت في المقدمة، هي السجل الواعي للأحداث في الزمان والمكان، والتي بحكم تعريفها لا يمكن استقراءها من ظروف ظهورها. إن القول بأن التجربة مدفوعة داخلياً وفق الأحداث النفسية وليس الأحداث الاجتماعية ليس فقط تقييماً ثنائياً، بل إنه يخلق أيضاً ظروف السوق لـ «سوبر ماركت الروحانيات»، وعقلية «الاختيار والمزج» للأفكار الدينية «الخاصة» و الممارسات. مثل هذا النموذج يعني أن لكل فرد «دينه الخاص» الذي تم إنشاؤه من «خبرته الخاصة» كوحدات استهلاك محتملة. على الرغم من أن Maslow قد يقترح أن تحقيق الذات يجلب التعاطف والقلق الاجتماعي، فإن علمه النفسي هو سوء فهم خطير للقيم الاجتماعية والطقوس المشتركة والممارسات الرمزية. إن القول بأن شيئاً ما يسمى التجربة «الدينية» يمكن استقراءه من المجتمع المسيحي، على سبيل المثال، هو فشل في إدراك أن علم النفس بحد ذاته ممارسة مجتمعية لها طقوسها الخاصة من الأداء والمؤسسات و «كبار الكهنة»[1]. ما يقوم به Maslow هو استخدام خطاب أيديولوجي معين لإحداث نظام مختلف من معرفة القوة، والسياسة النفسية لثقافة رأسمالية ما بعد الحرب، ضد ثقل التقاليد الثقافية الموحدة لليهودية والمسيحية.

يستخدم خطابي المضاد، في هذا الفحص لـ Maslow، خطاباً

(1) راجع مناقشة (1990) Danziger المهمة لمهنية علم النفس.

أيديولوجياً مختلفاً لإخضاع «علم النفس» للفحص النقدي بنفس الطريقة التي أثار بها الآخرون بالفعل شكوكهم حول فئة «الدين»، والتي كما رأينا دائماً تتوافق مع أوامر مفاهيمية أخرى. وبدلاً من حماية فئة «علم النفس» كفئة مميزة، كما أشار Proudfoot (1985)، يمكننا أن نرى كيف تكشف عن سياسة أخلاقية مختلفة للتجربة في الفكر الغربي. ومن خلال إظهار تعقيد الاستبطان، يمكن التشكيك في أيديولوجية علم النفس، ويمكن إنشاء طرق لتقويض البنى الرأسمالية للذات. وباستخدام تاريخ الأفكار الاستبطانية، يمكننا أن نجد مورداً سياسياً لإعادة التفكير في طبيعة المعرفة النفسية؛ تمكننا من رؤية ملابس الإمبراطور الجديدة في تفاعل الاقتصاد ومعرفة الذات. بهذا المعنى، يوفر التاريخ موارد أخلاقية لإعادة تخيل علم النفس والرأسمالية بشكل نقدي. كما أنه يمكننا من استجواب أولئك الذين يعزلون فئة «الدين» دون وعي بتقييمهم الخاص لها ويؤكد مع Foucaultكيف أن الذات والاقتصاد داخل النظام النفسي[1] «ليست سوى الارتباط التاريخي للتكنولوجية المبنية في تاريخنا» (Foucault, 1999, 181 [1980]).

من أجل إزالة القوة من نماذج الاستبطان ما قبل الحديثة، وجد Maslowطريقة عاطفية لتقويض قيمة هذه التقاليد من خلال الفئة الخطابية «الدين»، لكن الألعاب اللغوية امتدت إلى التحولات المفاهيمية الأخرى. يقوم بذلك من خلال اتخاذ خطوة ثالثة في عملية علم النفس، المطالبة الإقليمية بـ «المتعالي». تحدث هذه الخطوة النفسية الاختزالية

---

(1) يستخدم Foucault ([1976] 1980, 1982b) نفس الأسلوب في إظهار كيف ساعد الاعتراف في الرهبنة المبكرة على إعادة تشكيل التحليل النفسي الحديث وفق تفسير الذات.

عندما صرح بأن ما يسمى بـ «الوحي الخارق للطبيعة» يمكن اعتباره «تجارب ذروة بشرية طبيعية تماما» (Maslow,[1964]1976,20). تؤخذ «حقيقة» التجربة خارج السلطة اللاهوتية وتوضع ضمن التجربة البشرية (النفسية). تصبح فئات الخبرة النفسية أحداثاً نفسية جوهرية. ومردداً لفلسفة Huxley الدائمة، يتخذ Maslow الخطوة الإمبريالية بالقول إن «كل الأديان واحدة في الجوهر، وكانت دائماً كذلك» (Maslow, [1964] 1976, 20). قام Maslow الآن بتعميم المعرفة النفسية واتخذ الخطوة الغربية الإمبريالية بافتراض أن جميع التجارب البشرية وجميع الحواس الذاتية هي نفسها، بغض النظر عن الثقافة والتاريخ.

إذا لم تكن مثل هذه الخطوة كافية، فإن Maslow يقسم بعد ذلك بين «الأشخاص المتدينين غير المؤمنين» و«الأشخاص المتدينين التقليديين» ويدعي أن الأولين لديهم «تجارب دينية أكثر» من الأخيرين (Maslow, [1964] 1976, 30). هذه خطوة غير عادية تستخدم الكمية المتخيلة من الفكرة المجردة للتجربة «الدينية» كسجل للقيمة. وهذا المنطق معيب للغاية، ليس فقط في افتراض أن «التدين» هو عملية منفصلة ومتميزة عن الحياة اليومية، ولكن أيضاً أن هناك شيئاً يسمى «الدين» يمكن تعريفه على هذا النحو ويمكن فصله عن الثقافة[1]. ويكون التأثير مثل ادعاء الكنيسة الكاثوليكية أنه يمكن أن يكون لديك المزيد من الخبرات النفسية لدى الأشخاص غير النفسيين، وهذا بيان سخيف.

يواصل Maslow هذا الخط من الحجة من خلال الادعاء بأن الفرد

---

(1) كما رأينا في المقدمة، تم فحص فكرة «الدين» وعلاقته بالثقافة بشكل نقدي في السنوات الأخيرة. انظر King (1999) و Fitzgerald (2000). وأدرك James مشكلة فكرة الدين، راجع (James ([1902] 1960, 26.

الذي يكافح من أجل إنشاء «نظام إيمان» لديه علاقة «جدية» أكثر بالقيم والأخلاق وفلسفة الحياة، ولكن مثل هذا «النظام» - ولاحظ سخرية هذا الكلمة باللغة بقدر ما يتضمن «النظام» تقليداً معمولاً للتفكير اللاهوتي - يمكن أن يكون أي شيء من الفاشية الشخصية إلى مذهب المتعة. لا يمكن للفردانية في خلق «إيمان» إلا أن تدعم نظاماً يروج للعقائد الخلاقة باعتبارها ذات قيمة لفعاليتها، ولا سيما النظام الذي يروج لمجموعة متنوعة من المنتجات لتقوية السوق. لذلك، يستخدم Maslow التردد والعمق كطرق لرفض «الدين» المنظم ومن ثم يدعي أن «الدين الأرثوذكسي يزيل قداسة الكثير من الحياة» (Maslow, [1964] 1976, 33). Maslow الآن في هجوم شامل على «الدين» المؤسسي. ويجادل بأن «الدين» يفصل بين «المتعالي والعلماني المدنس». ثم يناشد التقاليد الشرقية ليبين أن «الديني» و «العلماني»، المقدس والمدنس، ليسا منفصلين، لكن حجة Maslow بأكملها مبنية على افتراض أن هذه المجموعات المسماة «ديانات» تدعي شيئاً مختلفاً عن تطبيع الأحداث النفسية. وتكثر التناقضات، لتكشف عن الطبيعة الجدلية لمشروع Maslow «العلمي».

يصل عمل Maslow إلى مستويات أكثر ارتباكاً عندما تتناقض تجربة الذروة مع الممارسات «الدينية» المعتادة، حيث تضاءلت الأخيرة من خلال «التعريف والتكرار» (Maslow, [1964] 1976, 34). فيجادل بأن التجربة «المتعالية» أو «الدينية» تحدث بشكل أكثر انتظاماً خارج «الدين» التقليدي بسبب التكرار في الطقوس المؤسسية. وتظهر الانقسامات التي ينتقدها بشكل كامل. إنها مجموعة من الإيماءات الخطابية لتحديد موقع التجربة في نظام مؤسسي مختلف للسلطة. بل إنه يدعي، في حاشية تقوض وضعه الأساسي بالكامل، أنه «من الأسهل أن يكون المرء نقياً خارج منظمة، سواء أكانت دينية أم سياسية أم اقتصادية أم علمية. ومع

ذلك لا يمكننا الاستغناء عن المنظمات (Maslow, [1964] 1976, 33). إن إدراكه بأنه لا يمكننا الاستغناء عن «المنظمات» يقوض هذه المحاولة لاستقراء تجربة «خام» من نسيج المؤسسات. إن الإشارة المستمرة إلى «المتعالي» هي أيضاً انعكاس للطريقة التي يعتمد بها Maslow على إنشاء مفهوم للتقاليد «الدينية» في فعل رفضه. إن حجته برمتها ليست أكثر من مجادلة نفسية لخصخصة التجربة لسوق أمريكية، ليس أقلها لجيل من طلاب الجامعات الذين خاب أملهم من الماضي.

تأتي الخطوة الرابعة والأخيرة نحو علم النفس عندما يعيد وضع التجربة في الفضاء النفسي. فيضع تمييزاً بين «الطبيعي» و «الخارق للطبيعة»، دون إعطاء أي معنى لما تعنيه هذه المصطلحات في الممارسة، ويجادل بأن جميع أبعاد الفئة الأخيرة هي انعكاسات لقدرة البشر. ويريد، على سبيل المثال، أن يجد وجهة نظر علمية لـ «المتعالي»، لكن اللغة تتعرض لضغط كبير في هذه المرحلة (Maslow, [1964] 1976, 44). ويعتقد Maslow أنه من الصعب حل «الارتباك الدلالي». وهو يعتقد، مشيراً إلى لاهوت الوجود لـ Paul Tillich، أن «جميع المفاهيم التي كانت تقليدياً «دينية» يتم إعادة تعريفها ثم استخدامها بطريقة مختلفة تماماً» (Maslow, [1964] 1976, 45). قدم Tillich بالطبع أنطولوجية مختلفة للاهوت، وكان متعاطفاً مع التحليل النفسي، لكن الانتقال إلى المرجع النفسي الوحيد لم يحدث في عمله. وفي Tillich ([1952] 1980)، تم دعم رؤى التحليل النفسي جزئياً، وتوسيع نطاقها من خلال ولائه للوجودية.

يعتقد Maslow أن «المفاهيم الدينية»، مثل المقدس، والأبدي، والجنة والجحيم، والموت الصالح «سيتم تفسيرها من قبل المحققين الطبيعيين»، والذي في حد ذاته يسيء فهم طبيعة اللغة اللاهوتية تماماً، مثل القول

أن الشعر يمكن حسابه بطريقة علمية ,1976 [1964] ,Maslow) (44. والأمر الأكثر إثارة للقلق هو محاولة Maslow القضاء على أي شعور بـ «المجهول»، من خلال القول بأن «الغموض، والصوفي، وغير المنطقي، والتناقض، والتجارب المتعالية» سيتم شرحها في عالم الإنسان. وحتى العالم البشري يحتاج إلى الشعور بالغموض، ويجب تحديد حدود المعرفة البشرية، وهو أمر فهمه James بطريقة لم يفهمها Maslow[1]. كانت خطوة Maslow هي تحديد عالم «الدين» لعلم النفس، وبالتالي، لخلق خطاب (مؤسسي) جديد (Maslow, [1964] 1976, 46). إنه يسعى إلى الفصل النهائي بين «الدين» و«الكنيسة» من خلال القول بأن «القيم الروحية والأخلاقية والمعنوية لا علاقة لها بأي كنيسة» (Maslow, [1964] 1976, 57). إن حجة Maslow مبالغ فيها، حيث أن تصنيفات الروحانيات والأخلاقية والمعنوية تنبثق تاريخياً من مجموعة واسعة من التقاليد الثقافية، حتى في تشكيل التنوير. وبالتالي، فإن البناء الثنائي للعلماني والمقدس هو فصل زائف، كما يسمى بـ «الديني» تتشكل الديانات داخل ما يسمى بالمؤسسات «العلمانية». ومع ذلك، فإن خطوة Maslow هي تفكك تكتيكي، كما يمكن رؤيته في التحولات من «القيم الروحية» إلى «القيم العليا»، من «التجارب الفائقة» إلى «خبرة الذروة» (Maslow, [1964] 1976, 52)؛ أمثلة على ما أطلق عليه Proudfoot (1985) «العناصر النائبة» الفلسفية. هناك تحرك مستمر ذهاباً وإياباً لإزاحة المصطلحات التاريخية واستبدالها في اقتصاد اللغة النفسية.

اهتمام Maslow ([1964] 1976, 48ff)هو تحدي القيم «الروحية» وفصلها عن «الدين» المؤسسي ونقل «الروحانية» في التعليم من خلال

---

(1) انظر James ([1902] 1960: 484ff; [1896] 1903).

علـم النفـس. إنـه قلـق مـن أن التعليـم أصبـح «تدريبـاً تقنياً لاكتسـاب المهـارات» بـدون أخـلاق (Maslow, [1964] 1976, 48). أصبـح هذا أكثـر غرابـة من خـلال الطريقـة التي يجعـل من «الديـن» منتجـاً متفعياً، ويحـاول القضاء على الغموض في حياة الإنسـان. يقـوم Maslow بمهمة وضـع «الإنسـان النفسي» في مركز الكون وينسـى أن «الإنسـان النفسي» ليس أكبر من أي شـكل سـابق من أشـكال الخطاب الاسـتبطاني. وتمنع افتراضاته الحداثية حول «الحقيقة» التجريبية وادعاءات علم النفس كعلم أي تحليـل نقدي للغة وتاريخ الأفكار. وكـما لاحظ Foucault ([1969] 1991, 211) بعمق: «ربما قتلت الله تحت وطأة كل ما قلته؛ لكن لا تتخيل هذا، مع كل ما تقوله، ستجعل الإنسان يعيش أطول منه».

علم النفس والسياسة والاقتصاد

تصبح الطبيعة الأخلاقية والسياسية لمشروع Maslow أكثر وضوحاً عندمـا يحـاول تهدئـة دور الكنائس. ويـصرح: «حتى الفعـل الاجتماعي المتمثل في الانتماء إلى الكنيسـة يجب أن يكون عملاً خاصاً، بدون عواقب اجتماعية أو سياسـية كبـيرة، بمجرد قبول التعدديـة الدينية، بمجرد النظر إلى أي ديـن على أنه بنية محلية، من الناحية المحلية، من جوهر النوع، خبرة متسامية دينية» (Maslow, [1964] 1976, 48).

تعكس خصخصة التجربة التي تؤديها السياسـة النفسـية لـ Maslow الطريقـة التي يتم بها وضع الـذات داخل المجتمع الأمريكي. يتم إحضار التجربـة والـذات إلى المجـال الخاص، ويتـم فرضهما من خـلال خطاب «الديـن» و«الروحانيـة»، ونتيجة لذلـك، يتم تقويـض الروابط بين الفرد والمجتمـع. يصبـح هـذا واضحـاً في الطريقـة المحـددة التـي يوائـم فيهـا Maslow «فلسـفة الإنسـان» مع البنـى الاجتماعية. وبينما يـدرك الطبيعة

المترابطة لعلم النفس والمجتمع، فإنه يتجاهل تكوين بعض الارتباطات الحاسمة داخل هذا التفكير. على سبيل المثال، في كتابه «نحو علم نفس الكينونة»، يدرك العلاقة بين علم النفس والاقتصاد: «عندما تتغير فلسفة الإنسان (طبيعته، أهدافه، إمكاناته، تحقيقه)، فإن كل شيء يتغير، ليس فقط فلسفة السياسة والاقتصاد والأخلاق والقيم والعلاقات الشخصية والتاريخ نفسه، ولكن أيضاً فلسفة التعليم، نظرية كيفية مساعدة الإنسان ليصبح ما يستطيع ويحتاج بشدة أن يصبح عليه» (Maslow, 1962, 177).

إذا أخذنا كلمات Maslow على محمل الجد، فإن العلاقة المتبادلة بين فلسفته الخاصة بالإنسان لها علاقة اقتصادية. لم يحدد Maslow هذا الموقف صراحةً في علم النفس، لكن عمل Hoffmanفي السيرة الذاتية يقدم بعض الأفكار حول الموقع السياسي لتفكير Maslow. كما يقدم ارتباطاته الشخصية مع عالم الأعمال بعض الأدلة الفورية على التطبيق التجاري لعلم النفس الخاص به. لا يمكننا بالطبع الاعتماد على هذه التقييمات وحدها، لكنها تساهم في الصورة الأوسع لعلم نفس Maslow وتحديد موقع عمله. هذا لا يعني أن Maslow لم يكن مهتماً بالعدالة والقيم الاجتماعية، أو حتى أنه دعم الرأسمالية على هذا النحو، لكنه فشل في إدراك الآثار الاقتصادية والسياسية لنموذجه النفسي.

يمكن رؤية الرسائل الأكثر كشفاً عن تطور علم نفس Maslow مع الرأسمالية من حقيقة أنه في صيف عام 1962 أصبح زميلاً زائراً في مصنع الأنظمة اللاخطية في ديل مار، كاليفورنيا، بدعوة من رئيسه، Andrew Kay. أعجب بنماذج عملهم، فقد صاغ استجابة لهياكل الصناعة. وعززت Deborah Stephens، التي أعادت إصدار عملها

في إدارة الأعمال، بدعم من عائلة Maslow، مؤخراً هذا التوافق بين Maslowوالأعمال. وأعيد نشر العمل الأصلي لعام 1965، تحت العنوان الجديد «Maslow عن الإدارة» (Maslow et. al. 1998)، والذي تضمن العديد من المقتطفات والمقابلات مع قادة عالم الأعمال. وتم دعم إعادة نشر عمل Maslowأيضاً من خلال مجموعة من القطع لماسلو تسمى «قارئ الأعمال لـ Maslow»(Maslow 2000). وفي مقدمة القارئ، يشير Stephensإلى أن Maslowمهم لممارسات الأعمال الأمريكية اليوم. وبالإشارة إلى «المدير المحترف» لـ Douglas McGregorودراسات ماسلو الخاصة، صرح Stephens بأن «كلا الرجلين طورا نظريات ضرورية الآن لنجاح الأعمال في الاقتصاد العالمي» (Maslow 2000). وتخبر الكلمات وتدعم المساهمة العامة التي يقدمها عمل Maslow نحو تعزيز البنية الفرعية للأعمال، لا سيما في أماكن مثل وادي السيليكون. قدم عمل Maslow نموذجاً لـ «دافعية» القوى العاملة – حتى يتمكنوا من الازدهار في مهاراتهم – ولكن ما لا يُنظر إليه أبداً هو كيف يرتبط هذا الازدهار الإبداعي في مكان العمل دائماً بهوامش الربح والاستثمار الرأسمالي (Carrette & King, 2005, 68–123). إن بناء نماذج ازدهار الإنسان على أساس كفاءة الإنتاج يتجاهل كيف أن ازدهار الإنسان يتطلب وعياً نقدياً بالعدالة الاجتماعية وبعض التفسير الأخلاقي للمعرفة التي نستخدمها بصمت لتشمل وتستبعد بعضنا البعض. نموذج Maslow هو ازدهار الإنسان بالنسبة لمتميزي الرأسمالية. ومن الواضح أنه سيكون من غير العدل افتراض أن Maslowكان ينوي قراءة أعماله بهذه الطريقة، لأنه لم يستطع رؤية أي صلة بين التنظير في «العلم» والبيئة الاجتماعية والاقتصادية.

يعتقد Maslow أن عمله في الإدارة كان وسيلة للوصول إلى الجمهور

الأوسع، خارج القاعدة المؤسسية المقيدة للتعليم وعلم النفس. واستند نموذجه الإداري على فكرة ثقافة «eupsychian»، وهي ثقافة تم إنشاؤها بواسطة الأشخاص الذين يدركون الذات، والتي انتقلت نحو «الصحة النفسية». كان الافتراض أن هذا من شأنه أن يخلق «تآزراً»، «حلاً للانقسام بين الأنانية واللاذاتية، أو بين الأنانية والإيثار» (Maslow, 1998, 22). لكن هذا «التآزر» يخفي الرؤى للرأسمالية العالمية وراء خطاب «الصحة» و«الإمكانات البشرية». وكما أشار Maslow: «يجب أن تفترض اقتصاديات التنوير كشرط أساسي للمؤسسات التآزرية التي تم إنشاؤها بطريقة تفيد ما يفيده الجميع. ما هو جيد بالنسبة لجنرال موتورز يكون جيداً للولايات المتحدة، ما هو جيد بالنسبة للولايات المتحدة يكون جيداً للعالم، ما هو جيد بالنسبة لي يكون جيداً لأي شخص آخر، إلخ» (Maslow, 1998, 23-5). يكشف مثل هذا الادعاء كيف أن إمبريالية الرأسمالية الأمريكية يتم نقلها بسذاجة إلى علم نفس Maslow.

إن تحقيق الذات لإدارة Maslow، على الرغم من الإيماءات تجاه الشعور بالانتماء إلى المجموعة، هو تحقيق الذات للرأسمالية. تتم قراءة معايير التحقيق من حيث المشهد السياسي والاجتماعي المحدود للغاية، حيث يتم فهم الذات الفردية من حيث المساهمة في الشركة وقيم الأعمال. ولا يُفهم ازدهار أي كائن بشري إلا من حيث الكفاءة والمساهمة في المنتج، وليس الخلق التلقائي الذي لا يقدم هامش ربح. وكما يشير Stephens (في Maslow, 1998, 1): «يمكننا أن نتعلم من الأشخاص الذين يدركون الذات ما قد يكون الموقف المثالي تجاه العمل في ظل أفضل الظروف». والازدهار الموجه بالعمل، أو حتى الازدهار النفسي، هو خلق ثقافي محدود للقيم الرأسمالية الإنسانية ولا يقدم سوى خيار واحد لكيفية اختراع البشر لأنفسهم. إن القضاء على التقاليد الاستبطانية البديلة ليس

مسعى تجريبياً محايداً يكتشف «حقيقة» كونك إنساناً، إنه بناء أيديولوجي يؤدي في النهاية إلى إجازة نمط الحياة الرأسمالية من خلال لغة نفسية جديدة من «الدين» و«الروحانية».

تجربة الهضبة والذروة: إنقاذ التقليد

يُحسب لـ Maslow أنه رأى في النهاية كيف تم استخدام – أو عكس – علم النفس الإنساني عنده وعند غيره في الثقافة السائدة. يمكن ملاحظة ذلك في نقده الأخير لمعهد إيزلين وخيبة أمله في كيفية تطوير عمله (Hoffman, [1998] 1999, 309; Maslow, 1996, 129–31).

فبعد انتقاد قيم التقاليد «الدينية»، اضطر Maslow (1996: 130) إلى الاعتراف بما يلي: «يجب أن يكون هناك توازن أفضل في إيزلين بين الديونيسية والأبولونية. يجب أن يكون هناك المزيد من الكرامة، والأدب، والمجاملة، والمحافظة، والخصوصية، والمسؤولية، والولاء. يجب أن يكون هناك القليل من الحديث عن العلاقة الحميمة الفورية والحب الفوري، والمزيد حول ضرورة وجود ضوابط أبولونية لمثل هذه المساحة والأسلوب».

يمضي في طرح السؤال حول ما إذا كان معهد إيزلين يمكنه «صنع مجتمع أفضل» (Maslow, 1996, 131). استمرت هذه الأسئلة الكاشفة في إثارة قلق Maslow في حياته اللاحقة، كما رأينا في العرض الذي قدمه عام 1970 في مؤتمر علم النفس عبر الشخصية في كاونسيل جروف في ولاية أيوا، مما أدى إلى مقدمة عام 1970 المنقحة «الأديان والقيم وخبرات الذروة» (Hoffman, [1998] 1999, 310). فكما يظهر Hoffman في سيرته الذاتية، أقر Maslow بأنه كان «ساذجاً في الأصل» بشأن «مخاطر الاهتمام المفرط بالتصوف والجوانب التجريبية البحتة للدين. لقد كان

قلقاً بشأن الاستخدام المفرط والخطير ومن جانب واحد لعمله، واعتقد أنه كان غير متوازن للغاية تجاه الفردية، وصعب على الجماعات والمنظمات والمجتمعات» [1](Maslow, [1964] 1976, vii, xiii). واستجابة لهذا الموقف، راجع Maslow مفهوم «خبرة الذروة» الخاص به مع فكرة «تجارب الهضبة»، والتي كانت «أقل كثافة» وتتطلب «عملاً شاقاً طويلاً»، كما هو موجود في تقاليد التنشئة في المسيحية واليهودية والبوذية (Maslow, [1964] 1976, xv-vi). يدرك Maslow هنا النتائج الخطيرة لاستقراء «التجربة» من «التقليد» الذي يخلق التجربة، معترفاً ربما بأن التسويق والتأثير النفسي على «الديني» و«الروحاني» خلق تجربة معزولة.

في المقدمة الجديدة لعام 1970، كان ينتقد إساءة استخدام الثقافة الأمريكية المضادة لـ «الضوابط الروحية»، معتقداً أن ثقافة المخدرات وتوسع الوعي قد أساءت فهم رؤى التقاليد «الدينية»؛ وعدم رؤية كيف ساهمت الفئة نفسها في مثل هذه العملية. كما يتذكر Hoffman، كانت هناك محاولة لتصحيح سوء الفهم هذا: «الدرس العظيم من الصوفيين الحقيقيين ... [هو] المقدس أمر عادي، وأنه موجود في حياة المرء اليومية، في الجار والأصدقاء والعائلة، في الفناء الخلفي للفرد، وقد يكون السفر رحلة من مواجهة المقدس ... أن تبحث في مكان آخر عن المعجزات هو علامة أكيدة على الجهل بأن كل شيء معجزة» (Maslow quoted in Hoffman, [1988] 1999, 312)

ربما يكون Maslow قد أدرك خطأ عزل تجارب معينة في علم النفس بعد فوات الأوان، لأن تسويق التجارب المكثفة قصيرة العمر كان متعة

---

(1) يكشف التقسيم الفردي والاجتماعي عند Maslow عن قيمه الأساسية، انظر أيضاً (Maslow (1971, 207-19.

للعالم الرأسمالي. كان «الدين» و«الروحانية» منتجين نفسيين، وفي عالم الرأسمالية المتأخرة، بعد تحرير الأسواق من قبل Reagan وThatcher في أواخر الثمانينيات والتسعينيات، ازدهر سوق الروحانيات أكثر من ذي قبل (Carrette & King 2005). وواجهت جهود Maslow لإعادة وضع علم النفس الخاص به أيضاً كارثة عندما رأى كيف ألهم عمله الثقافة المميزة للرأسمالية. وفي محاولة لإنقاذ خلقه النفسي من ظلمه المحتمل، قال: «لسوء الحظ، لا يتم استخدام الثروة المادية والاقتصادية لا محالة لزيادة إشباع الحاجة. يمكن إرضاء الاحتياجات الأعلى في ظل الفقر، وهذا أصعب، ولكنه ممكن إذا تذكرنا ما نتعامل معه: الاحترام، والحب، وتحقيق الذات، وليس السيارات، والمال، وأحواض الاستحمام» (Maslow, [1954] (1987), 373–4 quoted in Cox, 1987, 262).

ما فشل Maslow في إدراكه هو أن التسلسل الهرمي للاحتياجات كان تسلسلاً هرمياً للقيم الرأسمالية، وأن فكرة «تحقيق الذات»، بغض النظر عن مدى جاذبيتها لـ «التآزر»، كانت محصورة في الفردية الأساسية ودافع رأس المال. لم يستطع Maslow أن يرى كيف تم تشكيل علم النفس الخاص به من قبل الرأسمالية، لأنه لم يستطع مسائلة أيديولوجية علم النفس وتأطيرها للتجربة «الدينية». تساءل Maslow عن الأشكال التقليدية للتأمل الذاتي تحت علامة «الدين»، لكنه استطاع أن يرى كيف كانت هذه الفئة وقراءته للتجربة باعتبارها نفسية جزءً من تغيير تاريخي أعمق في الذات والاقتصاد.

دين الذات

في مجلد Paul Vitz الصغير الذي صدر في الوقت المناسب عام 1977، «علم النفس كدين: عبادة عبادة الذات»، نرى المشكلات المركزية

لتفسير Maslow نفسية التجربة «الدينية»[1]. كان Maslow وعلم النفس الإنساني يطرحان نوعاً جديداً من «الدين» الخاص. من الذات، «فردية في العالم»، من المنفعة والقياس. وكما جادل Vitz: «لقد أصبح علم النفس ديناً، على وجه الخصوص، شكل من أشكال الإنسانية العلمانية القائمة على عبادة الذات»(Vitz, [1977] 1994, 7). ومع ذلك، فإن ما لم تدركه دراسة Vitz، المحدودة نوعاً ما، هو كيف أن «دين الذات» هذا مرتبط بشكل أساسي ببنية فرعية رأسمالية داخل علم النفس، أو على الأقل لم يضع نظرية عن الآثار الاقتصادية الكاملة لموقفه. كان هذا «الدين» الجديد المزعوم للذات جزءً من التقديم النفسي للتجربة للثقافات الرأسمالية. وكان اعتماده لخطاب «الروحانية» هو السمة المميزة المركزية. إن المحاولة الآن لدمج «الروحانية» في العلاج الصحي والتعليم هي صياغة معقدة للقيم «الدينية»، والتي تخفي بشكل يائس الفراغ الاجتماعي والاقتصادي للأيديولوجية الرأسمالية (Carrette & King, 2005, 44-53). وفي محاولة لتلبية احتياجات عدم اليقين والغموض واللامحدودة في حياة الإنسان، يمكن بسهولة استخدام نتاج «الروحانية» - بمعناها غير المتمايز - لإسكات العوالم غير النفسية للخيال البشري من أجل الاستمرار في إدامة نظام المعرفة الذي لا يسعى إلا إلى التراكم الثروة.

وطالما بقيت التجربة والذات بناء «نفسي»، منفصلين عن التقاليد الأطول من الاستبطان الفلسفي، فسوف تستمر في خنق الموارد البديلة لصنع التجربة، والتي لا تزال آثارها الثقافية غير واضحة. لا يستلزم هذا عودة غير نقدية أو حنين إلى التقاليد الماضية، بل يستلزم تقديراً نقدياً للقيم الأخلاقية السياسية الجديدة ضمن ترتيب «علم النفس» و«الدين». علم

---

(1) Vitz ([1977] 1994).

النفس ليس تحرراً من التأمل العقائدي القمعي في الكنيسة المسيحية. إنه خلق بنية أيديولوجية وعقائدية مختلفة للتأمل المسيحي والعالم الإلحادي الحديث. في ظل نظام علم النفس، أصبحت الذات المنغلقة أفيوناً جديداً لأيديولوجية رأسمالية تعاني من القلق وفراغ المستهلك.

من المفارقات، في إعادة تقييم Maslow وإعادة تخيله لفئات الاستبطان ما قبل الحديث، يمكننا أن نرى الاستراتيجيات الحاسمة لصنع التجربة النفسية وإلغاء صنعها. حتى أن هناك إمكانية لوضع الذات الرأسمالية في سياقها في الفئات النفسية «الدين» و«الروحانية». وكما يشير Foucault (1982a, 216): «قد يكون الهدف في الوقت الحاضر ليس اكتشاف ما نحن عليه، ولكن رفض ما نحن عليه». وفي حين أن علم النفس الإنساني لديه القدرة على تقديم نقد للرأسمالية، فإن جهوده غالباً ما تتعرض للخيانة من خلال أسسها النظرية للذات داخل الرأسمالية الأمريكية، مما يقوض طموحاتها الخارجية للتحرر. لذلك يجب أن يشكك نقد «علم نفس الدين» في كلا الجانبين من معادلة المعرفة هذه.

إذا أردنا إنشاء وعي نقدي أكبر للقيم داخل المعرفة، يجب علينا أن ننتقد الأسس الخفية للمعرفة والبيانات الاقتصادية المضمنة حول الذات. لقد عارضت الذات الرأسمالية الحديثة لـ Maslow بعضاً من أفضل نواياه، وأعيد تشكيلها لعصر جديد من الأعمال التجارية العالمية، ولكن الكثير منها تم استبداله الآن بنظام جديد من القيم النفسية التي تزدهر داخل اقتصاد المعرفة. إن علم المعرفة المقنن هو الذي يهيمن الآن على علم النفس والاقتصاد، ويوضح كيف تتطور نماذج الذات باستمرار وفق الاقتصاد السياسي السائد. لكن سياسة المعرفة تصبح أكثر تعقيداً عندما يتم أخذ بناء المعرفة في الاقتصاد وعندما يقوم هذا الاقتصاد على

إعـادة تعريف التكنولوجية. وفي مثل هذا العالم، نفقد شـفافية مراجعات Maslow بعـد الحـرب، وألعابه الدلالية السـاذجة واختراعاتـه البريئة لـ «الديـن»، وندخل مجموعة غريبة متشـابكة من الألعـاب الذهنية في تخيل الذات. أنتقل الآن إلى هذه الأسئلة المقلقة في عصرنا.

5

رأس المال المعرفي وتقنين الدين

لا يمكن دراسة الحقائق العقلية بشكل صحيح بصرف النظر عن البيئة المادية التي يتعرفون عليها.

علم النفس: دورة موجزة (1985) [1892] William James

العمليات المعرفية ليست كلها في الرأس ... بمجرد اغتصاب هيمنة الجلد والجمجمة ، قد نكون قادرين على رؤية أنفسنا بشكل أكثر واقعية كمخلوقات من العالم.

العقل الممتد (1998) Clark & Chalmers

يعتمد علماء الدين دائماً بشكل لا مفر منه على مجالات أخرى للدراسة في صنع وإلغاء موضوع دراستهم. إحدى المشكلات التي ينطوي عليها ذلك هي الاحتفال غير النقدي بالخطابات الهجينة، التي توضع في خدمة الموضوع لتشكيل إما «علم الدين» (فن قياس التصنيف) أو «علم اللاهوت المعاصر للعصر» (فن تحديث الاعتقاد). ما يلفت الانتباه في هذه الارتباطات متعددة التخصصات هو تعليق السياسة النقدية لتقييم الخطاب متعدد التخصصات. وأحد أسباب هذا العمى هو الافتراض الخاطئ بأن المفاهيم الأولية لـ «العلم» تستبعد بُعداً اجتماعياً واقتصادياً أوسع، وهو الشيء الذي يحافظ على العزلة الأيديولوجية للموضوع الديني والطريقة القيمة. يوجد في الواقع تواطؤ متعدد التخصصات، حيث تصبح الطريقة جزءً من عملية صنع الشيء، وهو شيء رأيناه فيما

يتعلق بـ William James، ويستمر في المشاريع المعاصرة. وكما Harvey Whitehouse (2005A, 2) بحق، حتى لو لم يدعم الطموح بشكل كامل: «يجب أن تخبرنا النظرية العلْمية للدين بما يشكل الدين لأغراض هذه النظرية». وغالباً ما يخفي تحالف الطريقة وصنع الموضوع قيم الطريقة في صنع الموضوع.

بالنسبة لأولئك الذين يعملون في علم الدين، فإن أي نقد للخطاب الداعم سوف يستلزم فضح الموضوع والنهج باعتباره محملاً بالقيمة، قتل كل من العائل والطفيلي. في مثل هذا الفضاء الفكري، غالباً ما طورت قواعد الخطاب الحداثي للدين طرقاً استراتيجية لحماية منهج العلم من الإفراط في التدقيق. هناك تعليق للمشاكل التاريخية والفلسفية والأيديولوجية لـ «العلم» من أجل تبرئة القوة التحليلية التي تخدم الغرض الديني من خلال التنظيم أو الاحتفال. لم تكن هذه الممارسة التخصصية مرئية في أي مكان أكثر مما كانت عليه في صنع الدين المعرفي والعصبي. وفي الواقع، يلعب العقل العديد من الحيل على نفسه، وفي مجال العلوم المعرفية هناك دائماً لعبة مبهجة من التنافر المعرفي حول موضوعه. إن إرادة الحقيقة في العلم المعرفي المعاصر للدين منتشرة اجتماعياً لدرجة أن طقوس الإقناع التي تثيرها، في بعض الأوساط على الأقل، تحمل نفس القدر من التفاني غير النقدي والولاء الأعمى مثل الدين الذي يبنونه كموضوع للبحث. ومن الغريب أن علماء الدين غير مدركين لسياسات تفكيرهم متعدد التخصصات، والتحالفات التي يسعون إلى تكوينها. ومن خلال طرح السؤال الأخلاقي والسياسي للعلم المعرفي، فإنني أقوم بتطرف عمل المنظرين المعرفيين Clark & Chalmers (1998) والسؤال المهم في مقالتهما المستجمعة «العقل الممتد»، حيث يسألون بشكل وثيق: «أين يتوقف العقل ويبدأ بقية العالم؟». أو «لتوسيع» السؤال لغاياتي:

كيف يوجه الاقتصاد السياسي بناءات النظرية المعرفية؟

في هـذا الفصـل، أريـد أن أضـع عمليـات العلـوم المعرفيـة في «بيئتها الممتدة»، وأن أجعلها موضوعاً للتحليل من خلال التساؤل عن الشروط التـي تجعـل العلـم المعـرفي للديـن ممكنـاً، معرفياً أو غـير ذلـك. أريد أن أستكشف كيف تشـكل بيئة اقتصاد المعرفة إدراك المعرفة. وأنا في الواقع، أجعـل الواقـع أكثـر تعقيـداً، وأكسر بعـض الحـدود الخطابيـة والعقلية. وأسـعى لإظهار كيـف يمكن أن تكـون النظرية المعرفيـة منفتحة ومغلقة عـلى هذا الامتـداد النظري في حركـة تخصصية انعكاسـية ذاتية. في بعض النواحـي، أقوم بتطوير - وتعقيد من خلال الامتداد متعدد التخصصات - مـا اكتشـفه Dan Sperber وآخرون (Sperber, 2000)، بشـكل مفيد وبصـيرة، تحـت مصطلـح «التمثـل البعـدي» («التمثـل العقـلي للتمثـل العقـلي»). عند هذه النقطة بالتحديد من «التمثل البعدي» يمكننا أن نجد انفتاحاً على البيئة الأوسـع للدماغ والمعرفة. وكما يتفق Robert Wilson: «بعيـداً عن كونه مجالاً لعقل منسـحب داخلياً، وتمثل بعدي، ومسـتويات الأداء المعـرفي، يسـهل الانتـماء إلى العقل حيـث يقع في العـالم الاجتماعي والمادي» (Wilson, 2004, 188).

لذلـك أقـوم بإدخال التمثـل البعـدي في مرتبة أعلى مـن التحليل من خلال دراسـة قواعـد كيفية تمثلنـا للعقل؛ وأقـوم بإدخـال التمثل العقلي إلى الفضـاء السـياسي والاقتصـادي وفقـاً للحجة الأوسـع لكتـابي. وفي الواقع، أنا أعيد الأدمغة إلى أجسـادها وبيئتها المتفاعلة بعد أن أزيلت من الناحيـة المفاهيمية من خلال التعريف البشري المفرط للأشـياء والأنظمة التكنولوجيـة. مشـكلة الكتابات في العلوم المعرفيـة للدين حتى الآن هي أنها تظل إلى حد كبير محبوسـة داخل النماذج المبكرة البسـيطة للمعرفة. في

حين أن هناك بعض العلامات على توسيع الخطاب إلى البيئة الأوسع، إلا أن الكثير لا يزال مغلقاً ومعزولاً وفردانياً في نظرية مقننة للمعرفة. إن هذا التشكيل المقنن للمعرفة هو بالتحديد الذي يتطلب امتداداً إلى المتغيرات السياسية الأوسع نطاقاً التي تُعلم المعرفة حول المعرفة.

إن حجتي في هذا الفصل هي أن النماذج في العلوم المعرفية للدين يتم تلقيها وتضمينها في بيئة ثقافية أوسع لاقتصاد المعرفة. وينتج الجهاز المفاهيمي لاقتصاد المعرفة ويدعم أشكالاً معينة من النمذجة المعرفية لأشكال جديدة من الاستثمار الرأسمالي في مجتمع الشبكة. وبالتالي فإن العلم المعرفي للدين ليس نمذجة مجردة بريئة (لـ «الحقيقة»)، ولكنه بالأحرى جزء من إعادة تشكيل اجتماعي ومؤسسي غربي مهيمن للمعرفة. هذه ليست، كما يذكرنا المنظرون المعرفيون بحق، مشكلة «المؤسسات الأساسية»، ولكنها مسألة «تبعية السياق» للتمثلات الوصفية المعرفية داخل اقتصاد المعرفة (Whitehouse, 2005a, 22–4, 173)[1]. في الواقع، هناك انتقال أيديولوجي - وتقبل نحو - النمذجة المجردة للمعرفة المحسوبة لأن النظام السياسي والاقتصادي السائد يحافظ على الأنظمة التي تعكس العمليات التكنولوجية وتدعم مالياً هذا النظام الجديد للمعرفة الإنسانية لأشكال التبادل الجديدة. والعلوم

(1) علق (Whitehouse (2005a, 23 في توتر نظري بين «السمات العالمية للتنظيم المعرفي» و«العمليات» السياقية، وهنا على وجه التحديد تدخل المنظمة المعرفية للفكر في أرض النقاش السياسي والاقتصادي. المشكلة المركزية هي أن هناك دائماً تفاعل بين الطبيعة «المعطاة» والمعرفة «المتغيرة». تصبح هذه بسهولة معركة أكثر أساسية (Sperber, 1996, 37)، وبالتالي تفقد الطبيعة التفاعلية الدينامية. وأنا لست مهتماً بمحاولة حل الطبيعة الثنائية أو رعاية الجدل، ولكن بدلاً من ذلك ببحث قيم الفضاء «الممتد» بين كليهما - جزئياً على الأقل - مستنيراً بالاقتصاد السياسي.

المعرفية المقننة هي رأس المال الجديد لإدارة الموارد البشرية وأولئك الذين يقومـون بنمذجـة الأشكال القديمة من المعرفة بشكل غير نقدي بهذه الطريقة يعيدون صياغة الموضوعات لهذا النظام الاجتماعي الجديد.

ومع ذلك، في حدود النظرية المعرفية، توجد نماذج أكثر دينامية للعقل، والتي لديها القدرة على تعطيل بعض أشكال المعرفة المقننة بواسطة تأليب العقـل علـى امتداده في البيئـة الاجتماعية. وهيمنة ما أسـميه هنـا، النماذج «المقننة»، بدلاً من النماذج «الدينامية»، مرتبطة بالأساس المنطقي لاقتصاد المعرفة ورياضياتها الشبكية. ولسوء الحظ، تظل المقاربات المعرفية للدين معزولة إلى حد كبير[1] في المعرفة المقننة، بسبب الرغبة في الحد من النطاق الفكـري للمعرفـة وتقديم نماذج للتحكم والحسـاب. إن النـماذج الأكثر دينامية للعقل هي أكثر صعوبة للتنبؤ والتحكم في شبكة اقتصاد المعرفة، وبالتـالي يُنظر إليها على أنهـا غير فعالة اقتصادياً ومعقـدة جداً من الناحية العلمية.

في هـذه المرحلـة، نحتـاج إلى وصف الحجة ضد سـوء القراءة وسـوء التفسير وضد العقلانية الانفعالية للمفكرين التجريديين: الردود القديمة المتعبة من قبل أولئك الذين لا يريدون التفكير ومن أولئك الذين يرغبون حقاً في تكوين روابط عبر المعرفة دون إدراك كيف تقع مشاريعهم في نطاق سـياسي أوسـع. وحتى النوايا الحسنة للعلم التجريبي لا توسع السياق أو حتى تفكر في كيفية تجذر الأفكار في السـياق الاقتصادي. لذلك، في بداية مناقشـتي، سـأحدد موقفـي بعناية. ليـس لأن إدراك الـدال لا يتوافق مع

(1) سـوف أشـير لاحقاً إلى وجود اسـتثناءات وبعض الأدلة على انفتاح أكثر حداثة، انظـر (2005) Boyer. ومع ذلك، فإن معظمهم يتشـدقون بهـذه الأفكار ويواصلون إجراء تحليل مقنن مقيد.

شيء موجود. وليس لأننا لا نعرض أنماط فكرية يمكن تمييزها تقع داخل البيئات المادية. وليس بسبب التفكير النسبي الثقافي الناعم وإنكار بعض الوظائف البيولوجية المعطاة عالمياً. وليس بسبب نظرية مؤامرة دولة قديمة. وليست قراءة ماركسية للواقع. يعود سبب القبول الاجتماعي للتفكير المعرفي المعاصر إلى تعقيد الأفكار ومجال استخدامها الاجتماعي (بغض النظر عن حقيقتها أو زيفها) في اقتصاد المعرفة (الذي يتزامن مع صعود العلم المعرفي). ذلك لأن اقتصاد المعرفة يدعم المعرفة المقننة ويحد من عدم كفاءة «امتداد» العقل إلى بيئته السياسية. وذلك لأن الأشكال المقننة للنظرية المعرفية لها تقبل سياسي معين في البيئة الاقتصادية الحالية المدفوعة تقنياً. ومع ذلك، فإن تطور العلوم المعرفية يمكن أن يكون أوسع وأكثر ثراءً ويمكن أن يشمل طرقاً أخرى للتفكير بدلاً من استبعادها. ويمكن أن يحمل العلم المعرفي تعقيداً أكبر، كما هو موضح في النظريات الحديثة حول «العقل الممتد»، لكن هذا التعقيد يتطلب بعض الاعتبار لكل من طبيعة اللغة وطبيعة البيئة السياسية. ومن خلال تسليط الضوء على النمذجة الديناميية للعقل، قد نكسر بعض الروابط الأيديولوجية بين المعرفة المقننة واقتصاد المعرفة ونوسع النظرية المعرفية للدين لتشمل الوعي ببيئتها السياسية الخاصة.

بإنشاء نقد فلسفي لعلم الأعصاب المعرفي، يمكننا Bennett & Hacker (2003) من إعادة وضع النظرية المعرفية في مشهد سياسي من خلال إعادة المفاهيم إلى المناقشات الفلسفية حول اللغة. وكما يشيران: «الأسئلة المفاهيمية تسبق مسائل الحقيقة والباطل» (Bennett & Hacker, 2003, 2). المفاهيم ليست صحيحة ولا خاطئة، لكنها تمثل أو لا تمثل بشكل كاف، وفق معايير المعقولية الفلسفية أو التحليل العلمي، ولكن المفاهيم - لأنها ليست حقيقة علمية - يتم تلقيها، أو لا، في بيئة

اجتماعية قائمة. وهذا يعني، من حيث التمثل البعدي، أن الأنماط المعرفية للعلم المعرفي لها انتقال اجتماعي وقبول، مما يضعها في البيئة الاجتماعية لاقتصاد المعرفة (سواء كان مقصوداً أم لا). لذلك يمكننا أن نجادل في أن المفاهيم تتشكل من نقاط متعددة من القوى المتفاعلة وليس من نقطة واحدة (النداء الوهمي للدماغ وما يرتبط به من تمثيل بسيط مشفر).

نحن أكثر تعقيداً بكثير مما يعتقده بعض العلماء المعرفيين، وسيكون كسر القناع «العلمي» لـ «المفاهيم» خطوة مهمة في كشف النظام السياسي وراء المسعى الأكاديمي. لدينا كل من الميول الفطرية والبيئات والمفاهيم المتفاعلة تشكلت في الفضاء التفاعلي بين، وليس بنظام أو آخر[1]. وأولئك الذين يرغبون في إعطاء الأولوية لأحدهم على الآخر، وبالتالي «يتحلون عن المنحة الدراسية للدوغماتية»، كما يشير (Alles (2004, 271 بحق. وفي الواقع، الميزة الأكثر بروزاً لغالبية الكتابات في العلوم المعرفية للدين هي أن جاذبيتها لواقع وحيد السبب يحمل أوجه تشابه غير عادية مع الدوغماتية التوحيدية للدين الموضوعي المتخيل. دعونا نحضر المفاهيم المعرفية لتحليل فلسفي أكبر ونستيقظ أولئك الذين يحلمون بالعلم إلى وضح النهار من التكوين الأولي للمفاهيم في البيئة الاجتماعية والاقتصادية. يتطلب العلم المعرفي للدين نمذجة أكثر دينامية للعقل لتقدير انخراطه السياسي.

لذلك نحتاج إلى «توسيع» نطاق منصتنا المفاهيمية من أجل نقد أكبر لتفكيرنا والتعرف على النطاق الاستثنائي للنقاش والرؤى الجديدة

---

(1) يبدو أن (Whitehouse (2005a, 26–7, 2005b, 221 يسلم بهذه النقطة، لكنه غير قادر على تنظير ما قد يعنيه ذلك لعمله أو حتى تحويل السؤال إلى نغة المعرفة الخاصة به. إن موضوع الدين يخفي أي استفسار محتمل حول سياسته التمثيلية الفوقية.

في هـذا المجـال المعقد والمتطور باسـتمرار. فالعلم المعـرفي ليس جيداً ولا سـيئاً، إنه مجـرد نمذجة قديمـة جيدة، ولكـن هناك نمذجة جيدة وسـيئة داخـل النظريـات المعرفية (للديـن)، والتي تتعلق بعدم الوعي بما يشـكل النمـوذج. تكمن المشـكلة في أن أولئك الذين يمثلـون الواقع لا يدركون الطبيعة الراسخة لممارساتهم داخل النظام السياسي والاقتصادي والطبيعة الشمولية الخطيرة لأنظمة التفكير هذه عندما يتلقى النظام الاجتماعي مثل هذا التفكير ويرحب به بشكل غير نقدي. هذا الجهل هو نتيجة لحقيقة أن النماذج تنزلق بسهولة إلى ما بعد «النمذجة» لتصبح «أيديولوجية سياسية» (قبـل الاختبـار العلمـي)، والتـي بدورها تعطـي أولئك الذيـن يقدمون نموذجـاً تضخـماً مزعجـاً حول نشـاطهم، خاصـةً عندما يكـون المهيمن اجتماعيـاً وسياسـياً. وتسـتخدم المجموعات المنطق الحسـابي لجعل البشر أكثر كفاءة. وسـيكون هناك دائماً أولئك العلماء المعرفيون الذين يرفضون سماع الصدى الاجتماعـي للامتدادات المعقدة (بسـبب الادعاءات حول الحقيقة «العلمية ")، لكن النمذجة المجردة ليسـت سـوى مقدمة لمساعي علميـة[1]. والخطر هـو عندما يصبح النمـوذج أكبر من المقدمـات القابلة للاختبـار التـي يعتمـد عليهـا، وعندمـا يصبح المنطـق الفلسـفي موضع احتفـاء غير نقـدي، وعندما يتخطى، في مواجهتـه للواقع الثقافي، فحص موضوعـه. حان الوقـت لجعل العلم المعرفي موضـوع التحليل. لكن أود أولاً أن أقدم بعـض التعليقات الأولية لتحديد مكان تفكيري في الإزاحة السياسية للتفكير في المعرفة.

أولاً، النظرية المعرفية هي خطاب في حالة تغير مستمر، والذي يتحول ذهاباً وإياباً إلى النقاشات الفلسفية القديمة في تخيله لمناقشات جديدة (كما

---

(1) انظر نقاشي حول «العلم» في المقدمة والحواشي ذات الصلة.

يشير الاقتباسان في بداية هذا الفصل). والتحولات المختلفة في النمذجة في العشرين عاماً الماضية هي دليل على أن الأرض بعيدة كل البعد عن الاستقرار، ومنغمسة في فقدان الذاكرة التخصصي (انظر الفصل 2)، وبعيدة عن كونها حاسمة. في هذا السياق، نحتاج إلى التساؤل عن سبب بقاء النظرية في العلم المعرفي للدين من الناحية المفاهيمية، وفي رأيي، من الناحية السياسية، غير متخيلة. إن حقيقة أن العلم المعرفي يقدم نماذج متنوعة بشكل متزايد للعقل هي سبب للتعبير عن سبب هيمنة بعض الأفكار والبعض الآخر ليس كذلك. وبدلاً من اختزال هذا إلى «التمثل المعرفي الأمثل» (Whitehouse, 2004, 328)، قد نرغب في نقل الأفكار من أدمغتنا إلى الأنظمة التي أنشأتها تلك العقول بشكل تفاعلي؛ في نقل الأفكار في الشبكات الإلكترونية وتبادل رأس المال[1].

والقدرة التقنية على بناء وتطوير مجموعة من النماذج العقلية موجودة معنا الآن، لكن المناخ السياسي للابتكار التكنولوجي لا يزال دون نظريات. يثير هذا أسئلة مهمة في تاريخ العلم وكيف ولماذا تظهر أشكال النمذجة في أي وقت. لظهور النمذجة المعرفية أسس تاريخية مميزة، ولكن الأمر الأكثر إثارة للقلق هو السبب في أنه عندما تتوفر نماذج أكثر تعقيداً، ويكون هناك إصرار اجتماعي في استخدام نماذج معرفية معزولة وفردية، مما ينكر بيئة العقول والمشاكل الفلسفية لمثل هذا الخطاب بين العقل والدماغ. John Shotter، بهذا المعنى، محق في تقييمه أن «عزل كل شيء عن كل شيء يرمز إلى المعرفة» (Shotter, 1997, 322)، لكن هذا لا يجب

(1) يبدو أن (2001, 169) Whitehouse يدرك أهمية التطورات التكنولوجية للدين، لكنه مرة أخرى غير قادر على تنظير آثارها على النظرية المعرفية. ومع ذلك، لا يوجد تقدير للعوامل الاقتصادية فيما يتعلق بالنظرية المعرفية.

أن يكـون كذلـك. لأنه، كـما يشير Wilson (2004, 148)، فـإن العزلة والفردية ليسـت «اللعبـة (الألعاب) الوحيدة في المدينة» سـواء في العلوم المعرفية أو في العالم السـياسي؛ حتى لو كانت النظريات في العلوم المعرفية للدين واقتصاد المعرفة تشير إلى غير ذلك.

تكمن المشكلة في أن الظروف السياسية والاقتصادية المعاصرة للتفكير تدعم هذا النظام نفسـه، ذلـك الذي يزيد الانعزاليـة التخصصية، ويقلل من السياسـة الانعكاسـية الذاتية للخطابات، ويحافظ على الفئات الفردية للفكـر ويدعـم اقتصـاد المعرفة. هـذا الترتيب مـن نفس الـشيء موجود بشكل خاص في النظريات المعرفية للدين ويمنع طرح الأسـئلة الفلسفية الأوليـة عـلى الخطـاب. ويتمثل الجانب المربـك في العلـوم المعرفية في أنها تقـدم نفسـها كموضـوع متعـدد التخصصات، بـما في ذلك مجـالات مثل الفلسفة والأنثروبولوجية وعلم اللغة. ومع ذلك، فإن هذا التفكير متعدد التخصصات لا يتعلق غالباً بفتح الفكر إلى الخارج، بل بإعادة التفكير إلى موضـوع واحد من «الحقيقة». وهكذا يقرأ جميع مجالات الفكر من خلال ناقـل «حقيقته»، ليصبح في الواقع فيروسـاً متعـدد التخصصات (لنتذكر التشبيه الوبائي لـ Sperber (1985a, 1985b))، محولاً جميع أنظمة الفكر إلى مجال واحد (مجال اقتصاد المعرفة أو إمبراطورية المعرفة التكنولوجية). ومن وجهة نظري، بدلاً من التمسـك بالتعقيد الهرمنيوطيقي والاستجابة للنـماذج الدينامية الحديثة للعقـل، فإنها تبحث عن نمـوذج أحادي البعد للإنسان.

ومع ذلك، لا يعمل كل أولئك الذين يعملون في العلوم المعرفية للدين على نفس الأيديولوجية أو يظلون مقيدين «بآراء ترميزية للتمثل العقلي»، باسـتخدام مصطلحات Wilson (2003, 147). هناك أنظمة اسـتبدادية

فكرية مذهلة في التمثل العقلي (النمط المقنن السائد)، لكن الأفكار الأكثر ديناميةً التي تفتح الاستكشاف الفكري وتقوض هذا التأطير للعقل تقدم بدائل لكيفية تفكيرنا في التفكير. ما يهمني هنا هو المضي قدماً في نقاشي الأوسع حول الاقتصاد السياسي وعلم النفس إلى التشكيلات الخطابية للعلم المعرفي للدين. أريد أن أصور أسئلة لسياسة المعرفة في القراءات المعرفية للدين من حيث اقتصاد المعرفة. نشأ العلم المعرفي واقتصاد المعرفة في نفس العصر السياسي للرأسمالية المتأخرة، ويجب أن يسعى أي نقد فلسفي للمعرفة إلى كشف ظروف أنظمة التفكير هذه؛ متصلة كما هي من خلال الهيمنة المجازية للمجال التكنولوجي والإلكتروني لعصر الكمبيوتر.

قد يبدو أن موضوعات الدين والاقتصاد والمعرفة تنتمي إلى مثل هذه الأنظمة المختلفة للحقيقة بحيث لا يكون لها معنى بالنسبة لأولئك الذين يعملون في كل مجال. بالفعل يمكن للمرء أن يرى كيفية إزاحة بنى العلم المعرفي للدين (وتسمياتها الذاتية التوليد)، من خلال فحص الظروف التاريخية للفكر الاقتصادي، نخلق أصواتاً معارضة، مما يؤدي إلى الإغلاق الفوري للاهتمام في حوار فكري. والاستثمارات في نماذج معينة من العلوم المعرفية - المالية والشخصية والمهنية - أعظم من أن يفكر البعض بطريقة أخرى، والترسيخ الفكري جعل أنظمة الفكر أكثر أهمية من البحث المفتوح. ويمنع الهوس والسلطة والمال والأوامر المؤسسية التعقيد الدينامي في التفكير ويصبح من الأسهل ترسيخ الاختصارات الشمولية في أي تحليل. والرغبة في المعرفة والتحكم تغلق العقول أمام التعقيد عند أطراف مختلف أوامر المعرفة. إن العلم المعرفي للدين، كما سأبين، يعاني أكثر من معظم آفات التفكير هذه، لأن منطقه الانعزالي

المهيمن (الحقيقة ذات البعد الواحد[1]) يعزز دائمًا «حقيقته».

يجب أن أضيف أنني أقصر نفسي على مناقشة الأمثلة في العلم المعرفي للدين، ليس فقط بسبب حدود هذا العرض ونقدي التخصصي المحدد، ولكن لأنني أعتقد أن هناك قيمة لـ «العلم» في بعض مناقشة تكنولوجية الكمبيوتر والنمذجة الفلسفية والتطبيق العلاجي (على الرغم من أنها بحاجة إلى فحص نقدي لإساءة استخدامها الأيديولوجية وتورطها في بعض اهتماماتي الأوسع حول النمذجة المعرفية للواقع وأوهامهم المجازية). هناك تطورات مثيرة للعقل الممتد والدينامي على حدود العلوم المعرفية، والتي كما سأوضح – تعيدنا إلى بعض الطرق المختلفة جداً لتخيل أنفسنا وتوفر إمكانات لفكر متكامل ومستنير سياسياً. ويعتبر التعامل مع الدين أيضاً أمراً رائعاً بشكل خاص، ليس فقط لنظامه المحافظ بشكل أساسي، ولكن لأنه يرتكب جميع أنواع الأخطاء المعرفية في اختراعه للموضوع اللاهوتي والديني والميتافيزيقي والثقافي (Carrette, 2002, 2005c). وغالباً ما يكون التحول إلى المعرفة في الدين محدوداً جداً في مشاركته لدرجة أنه لا يزال هناك الكثير من المحاولات لإيجاد مبرر علمي – في بعض الأحيان - لتصنيفات الأنثروبولوجية المبتكرة[2]. وغالباً ما لا تستند الأفكار التي تم إنشاؤها إلى الأشياء الذهنية بل بالأحرى إلى أوامر تصنيفية عريقة في أساليب الأنثروبولوجية والعلوم الاجتماعية.

---

(1) أدرك أن هذا المصطلح يرتبط بفكرة (1991 [1964]) Marcuse's عن «الإنسان أحادي البعد»، لكنني لا أستخدمها على وجه التحديد مع هذا المعنى في الاعتبار، بل أظهر كيف يعزل الفكر نفسه بالرغبة في قوة الحقيقة.

(2) نقد (2005) Boyer لأنماط التدين عند Whitehouse يعكس شيئاً من محاولة إيجاد أرضية علمية لتصنيف أو «حزم من الميزات».

وبالتالي فإن المعرفي هو تشكيل خطابي يتم إدخاله في التفكير المجرد الذي يحمل القيم الإيديولوجية للبيئة الاجتماعية. وفي اقتصاد المعرفة، فإن دلالة المعرفة هي عملة لرأس المال، وإعادة كتابة المشاريع التقليدية في تاريخ الدين بهذه اللغة المعاصرة هي فعل من أعمال الترجمة الثقافية إلى منطق الاقتصاد التكنولوجي.

حجتي هي أن أخطاء التصنيف والمشاكل المعرفية والثغرات النظرية في العلم المعرفي للدين تعكس تحولاً أيديولوجياً، بدلاً من النمذجة العلمية للعقل، وحقيقة أنها غالباً ما تقتصر على نماذج «الترميز» تعزز فقط قناعاتها السياسية. وتتبع الكثير من لغة العلوم المعرفية للدين ما يسميه Jones & Elcock (2001, 174) «إنتاج المعرفة»، وهو توسع في المفاهيم في اقتصاد المعرفة. لذلك، فإن تشكيل المفهوم الدقيق للغاية في العلوم المعرفية هو - غالباً عن غير قصد - جزءٌ من الرأسمالية الجديدة. ومن المهم أيضاً إدراك أن الانفصال التام للنظرية عن النظام الأخلاقي والسياسي يعني أن المنظرين المعرفيين غالباً لديهم فكرة محدودة عن كيفية تضمين تفكيرهم وتغذيته ودعمه من خلال اقتصاد المعرفة. وكما تذكرنا Turkle ([1978] 1992, 242) بعمق: «إن سياسة المنظر ليست بالضرورة سياسات النظرية». لذلك من الممكن أن تظهر أنماط التفكير الشمولي في نصوص حتى أفضل المنظرين، خاصة عندما يُفترض أن المفاهيم والأفكار تعمل في عالم منفصل عن أيديولوجية المعرفة السائدة.

مراحل تعقيد الفكر

بالنظر إلى التأكيدات الواردة في ملاحظاتي الافتتاحية الموسعة، من الضروري تحديد كل خطوة من خطواتي بعناية. لقد قمت بالفعل باستكشاف بعض مخاوفي في تأملات سابقة حول علم الأعصاب للدين

لـ Persinger (1987) ونموذج Lawson & McCauley's (1990, 2002 «المعرفي» للطقوس. ومع ذلك، كان هدفي في تلك الاختبارات هو إظهار كيف تتبخر لغة علم الأعصاب والنظرية المعرفية للدين تحت منطقهم الخاص وكيف يخفون الأخطاء الأيديولوجية والفلسفية وراء بلاغة العلم[1] (Carrette, 2002, 2005c). ما أرغب في القيام به هنا هو إنشاء رابط أقوى بين سياسة المعرفة والعلوم المعرفية للدين من خلال دراسة مفكر رئيسي آخر في هذا المجال، عالم الأنثروبولوجية المعرفية Harvey Whitehouse. تناولت عمله، في الجزء الثاني من هذا الفصل، لأنه كان هناك الكثير من الاهتمام المعاصر بدراساته في مجال الدين، ولأن بعض أعماله تعكس بوضوح عدةً من اهتماماتي الأيديولوجية والمعرفية الرئيسية حول المعرفة المقننة واقتصاد المعرفة. يجب أن أضيف في البداية أنني أكن احتراماً كبيراً لأفكاره الأنثروبولوجية وعمله الميداني، لكنني أعتقد أنه مخطئ بشكل أساسي في تبني وقراءة هذه الأفكار من حيث لغة العلوم المعرفية المقننة، وفي الواقع، سيكون لعمله رؤية مختلفة. ونظام القيمة إذا كان لديه قراءة أوسع للمعرفة وسياقها الأخلاقي والسياسي. وعلى الرغم من أن دوره في المعرفة المقننة، كما سأبين، يصبح جزءً من سبب انتقال تفكيره ثقافياً وفكرياً. ويجب أن أضيف أيضاً أنني أفضل التركيز على مفكر واحد بالتفصيل لإثبات حجتي، بدلاً من ما يسمى بالمجال الجديد الناشئ للمعرفة والدين ككل، لأن الانزلاق في التفكير يأخذ أشكالاً مختلفة قليلاً عند مفكرين مختلفين؛ على الرغم من أن الأفكار

---

(1) سيتبع ذلك أيضاً أن المجالات الرئيسية للتحليل المذكورة في عملي السابق(Carrette, 2005c, 245) لا تزال تتعلق بحجتي: (1) التقنين الاجتماعي للعلوم المعرفية للدين؛ و(2) إعادة تدوير الأفكار القديمة، أو فقدان الذاكرة التخصصي؛ و(3) عملية التحول المجازي والتشكيل، و(4) النمذجة الآلية للعقل.

التي سأناقشها ستتطرق إلى اهتمامات أوسع في الأدبيات، وقابلة للتطبيق على الكثير من النظرية الناشئة[1](Andresen, 2001; Slone, 2006).

اسمحوا لي أن أكرر حجتي لإبقاء القارئ معي إلى أقصى حد ممكن، لأنه غالباً ما يمكن قراءة التعقيد على أنه ارتباك، خاصة عندما يتم توسيع القواعد الخطابية. أطروحتي في هذا الفصل هي أن يحتفظ العلم المعرفي للدين بأنماط فكرية تجعل من السهل تضمينه في النظام الاقتصادي السائد، وهذا يزيد من انتقاله الاجتماعي وقبوله في اقتصاد المعرفة. لكن وراء قناع الخطاب العلمي، توجد أخطاء فلسفية عميقة ومشكلات سياسية أخلاقية. تستمر الأخطاء الفلسفية دون منازع بسبب جاذبية العلم المؤسس للدين للأرض المادية العلمية (المنتشرة ثقافياً) للدماغ والأشكال الاقتصادية للتقنين. هذه تزودها بذاكرة تخزين ثقافية تمكنها من التدفق داخل تلك الأشكال من الأجهزة المؤسسية التي تمنحها التأثير،

---

(1) يتم استخدام تكتيكي العام لقراءة العلوم المعرفية من حيث منطقها الخاص لجعلها هدفاً للتحليل بدلاً من الدين. أريد أن أضع خطاب المعرفة في نظام اجتماعي سياسي من النمذجة والتفكير المفاهيمي. وبدلاً من إعادة الوضع الاجتماعي- السياسي إلى المعرفة / العقول، أريد عكس نظام السلطة السياسية والتشكيك في أسباب مثل هذه الخطوة في المقام الأول، وبالتالي، تسليط الضوء على الأصوات البديلة العاملة في المجال الأوسع للنظرية المعرفية. هذا يزيل الدين كموضوع (صنع شيء من التصنيف) ويعيد المعرفة إلى موضع موضوع التحليل. أنا هنا أعلق نظام هيمنة العلم المعرفي وأخطاء أفكاره المفاهيمية. ويجب التأكيد في هذه المرحلة على أن هدفي ليس إنقاذ الدين ضد العلم أو المعرفة، لأن مثل هذا الشيء قد تبخر بالفعل كتكوين سياسي في مخططي، ولكن هدفي هو جعل الفكر على دراية بسياقه السياسي المتجسد (أو - للتكرار مرة أخرى - لأولئك الذين يميلون إلى ذلك، إعادة العقول إلى البيئة التفاعلية لأجسادهم). لذا فإن اهتمامي هو بطبيعة النظرية المجردة في علم النفس وسياسة التمثيل في اقتصاد المعرفة.

والنداء إلى لغة العقول والعلم الذي يخفي انتماءاته الأخلاقية والسياسية. والأمر الأكثر إثارة للقلق هو حقيقة أن صلاته بأشكال معينة من التقنين في اقتصاد المعرفة تكشف عن ميزة شمولية (نموذج اقتصادي واحد) لمثل هذا التفكير.

سأقوم الآن، مرة أخرى لأغراض التوضيح، بتلخيص مراحل حجتي. سأتبع أربع خطوات. أولاً، سأستعرض بإيجاز الظروف الاجتماعية للتفكير المعرفي؛ وثانياً، سأكرر بإيجاز كيف يرتبط تقنين المعرفة باقتصاد المعرفة، والذي ناقشته بالفعل في القسم الأول من هذا الكتاب. وسأوضح بعد ذلك، ثالثاً (وليس معتمداً على الخطوتين الأوليين من حجتي)، كيف تسمح المناشدات للدماغ بالممارسة الفلسفية السيئة، وكيف تعيدنا النظافة المعرفية للمفاهيم إلى الجسد، وتمكننا من العودة إلى بعض الرؤى المنسية لـ James والتفكير في المزيد من النماذج المعقدة للمعرفة. هذه المرحلة الثالثة من حجتي تحتاج إلى معالجة حتى لو بدت المرحلتان الأوليتان إشكاليتان، ولكن يبدو أن الإصرار الأعمى على الأخطاء يضيف دعماً للخطوتين الأوليين من حجتي. وأخيراً، سأوضح كيف تؤثر هذه الحجج على دراسة Whitehouse لموضوع الدين. وهنا سأفحص بشيء من التفصيل ما يتعلق بنماذج اقتصاد المعرفة، وأسعى إلى الكشف عن أشكال الانغلاق في تفكيره، والنماذج المحدودة للذاكرة وتركيبات عقله الفردية. وسأوضح أيضاً كيف أن لغة الإرسال الخاصة به هي جزء من اقتصاد المعرفة المعرفي. وبالتالي، فإن نقدي متعدد الأوجه بالضرورة لإظهار أنه لا يمكن عزل بُعد واحد من الفكر عن الآخر. والمشكلة التي سأسعى لإظهارها هي أن الفكر المختزل إلى أرضية معرفية منعزلة هو على حد سواء إشكالية فلسفية وأيديولوجية. وقبل كل شيء، غالباً ما لا تستند المفاهيم إلى العلم أو المعقولية الفلسفية، وبالتالي تصبح

أكثر شراً لتكيفها الخفي مع البيئة السياسية السائدة. وأتقبل تماماً أن معظم المنظرين المعرفيين المقننين سيرغبون في البقاء في منطقة الراحة المتمثلة في تخيل «المفاهيم» كعلم وأنهم سيوقفون التفكير النقدي في «حلم الآلة» (Mirowski, 2002) من خلال إنكار القيمة الأخلاقية السياسية للعقول الدينامية. ولكن لنكن واضحين، فإن اقتصاد المعرفة يقدم مكافآته الخاصة للعقل المقنن. والنظرية دائماً أخلاقية سياسية بالضرورة في كل من البناء والتطبيق. لذلك من الضروري أن يسير النقد ضد الاتجاه السائد لتحديد ما لا يتم التفكير فيه وما هو غير مرئي في كل عصر من النمذجة المجازية، لأن هذا سيكشف عن قيم الوقت.

علم اجتماع المعرفة ومسألة الدين

يعد التاريخ والظهور الاجتماعي للعلوم المعرفية مهمين في تحديد كيفية تحول الأفكار والمفاهيم وكيف تحمل سجلات مختلفة للمعنى. يزيل التاريخ الغموض عن ادعاءات الفكر العلمية، لأنه يكشف عن أخطاء ونواقص وأخطاء مجموعة متطورة من الأفكار التجريبية. في هذا السياق، يعتبر الاعتراف بأن الدال «المعرفي» لا يعني دائماً نفس الشيء في جميع الأوقات والفترات أمراً مهماً من حيث ما يكشفه عن مجال الاستخدام المعاصر. ويمكنني فقط رسم الخطوط العريضة للتاريخ لحجتي، ولكن هناك العديد من التفاصيل الأخرى التي رسمها الآخرون والتي يمكن أن تُضيف إلى مناقشتي (Gardner, 1987; Anderson, 1995; Dupuy, 2000; Descombes, 2001; Harnish, 2001). ومما غالباً ما يتم نسيانه في الممارسة العملية، إعادة التأكيد على أن العقل والتفكير / المعرفة يحملان سجلات مختلفة للمعنى من اليونان القديمة إلى الذكاء الاصطناعي. والإطار المفاهيمي للدلالة «متنقل»، وفق «جيش الاستعارات» –

بحسب (7–46 ,1976 [1873]) Nietzsche – المتاحة لتأسيس المعنى. لذلك يتغير معنى المعرفة وفق استخدامه والغرض منه ضمن سياقات تخصصية مختلفة، وربما نضيف البيئة السياسية.

وبالتالي، فإن فكرة المعرفة هي حقيقة متعددة الطبقات، ونحن بحاجة إلى التفريق بين عدد من مراحل وظيفتها وتشغيلها، خاصة بين «المعرفة» في عصر النمذجة قبل وبعد الكمبيوتر، وحتى بين النمذجة المعرفية البسيطة والمعقدة في السنوات الأخيرة. تاريخ الفلسفة، على سبيل المثال، لديه تقليد ذو قيمة عالية من التفكير «المعرفي». وفي الواقع، يحمل كوجيتو Descartes «أنا أفكر إذن أنا موجود» في كتابه «خطاب حول المنهج» (1637) سجلاً مهماً للمعنى المعرفي، ولكن دائماً ما يتم الاحتفاظ به ضمن مصطلحات تفكير فعال للموضوع بدلاً من آلة مشفرة؛ الفرق بين النظام المفتوح والمغلق (حتى لو ضاع العقل المجسد عند مستوى آخر من النقد عند Descartes). وفي مجال علم النفس، يمكن رؤية بعض الجذور المبكرة للعلوم المعرفية تعود إلى مجموعة علماء النفس الجشطالت في ألمانيا ومع Jean Piagetفي عشرينيات وثلاثينيات القرن الماضي. ومع ذلك، فإن معظم الدراسات التاريخية للنظرية المعرفية ستشير إلى تطورات ما بعد الحرب للتشكل الرسمي، إما في «علم التحكم الآلي» Dupuy) (2000أو التطورات العامة في الخمسينيات، مثل مقال Alan Turing (1964 [1950])الشهير عن الآلات والذكاء. جلبت هذه التطورات التكنولوجية المعرفة إلى نظام جديد للعملية الخطابية، مع سجلات مختلفة للغاية للمعنى. وفي الواقع، تنتج العديد من المشكلات المفاهيمية كنتيجة لاستخدام المعرفة بالمعنى القديم والجديد ,Bennett & Hacker, 2003) (6. وقد تم إضفاء الطابع المؤسسي على النظرية المعرفية ببطء مع جمعية العلوم المعرفية وإنشاء مجلة العلوم المعرفية في منتصف السبعينيات. ثم

انتشر المجال من خلال الأطر المؤسسية والتخصصية المختلفة في علوم الكمبيوتر والفلسفة والأنثروبولوجية؛ بعد أن أصبحت بالفعل أكثر وضوحاً في مجال علم النفس مع علم النفس المعرفي لـ Ulric Neisser عام 1967.

جلبت النمذجة الحاسوبية للعقل بعد الحرب نظاماً ابستمولوجياً مختلفاً إلى المعرفة، حيث أصبح مرتبطاً الآن بالحافة الدافعة للتطورات الثقافية الحديثة. ولم تعد المعرفة كلمة فلسفية مترِبة، بل جزءٌ من العلم التكنولوجي الآخذ في التوسع، ولم يكن الفكر البشري، بل البيانات الثنائية للأحلام الروبوتية. تغيرت هالة المعرفة وأصبحت فكرة نمذجة العقل والآلة نيتها الخطابية. ولا تعني المعرفة مجرد التفكير أو الاطلاع، بل يعني التنبؤ والحساب والتحكم. والمشكلة التي لا تزال قائمة حتى يومنا هذا أن هناك ارتباكاً حول ما هو مجازي وما هو تشبيه وما هو حقيقة علمية. ويمكن للرغبة في المعرفة والتحكم بسهولة تجسيد الشيء وجعلنا نتخيل أننا آلات. وقد تم اكتشاف الكثير من النشوة المبكرة للتشفير في هذا الشكل من العلوم المعرفية. وهذا هو الذي لا يزال سائداً في العلوم المعرفية للدين.

نوقش تخيل دماغ الآلة في النظام المعرفي الجديد من قبل Sherry Turkle في دراستها السوسيولوجية المضيئة «الذات الثانية: الحواسيب والروح البشرية» (2005 [1984]). هنا تسعى إلى تقييم تأثير التحول الثقافي لتكنولوجية الكمبيوتر على إحساسنا بالذات، باستخدام أكثر من 400 مقابلة مع البالغين والأطفال، وقامت بتقييم «الاستيعاب الثقافي لطريقة جديدة في التفكير» (Turkle, [1984] 2005, 305). لتقر أن «الكمبيوتر يقدم مساهمة جديدة» في فهمنا لذاتنا من خلال تزويدنا

بـ «كائـن جديـد نفكـر فيـه» (Turkle, [1984] 2005, 284; Turkle, 1992, xvi [1978]). تقـدم أجهـزة الكمبيوتـر «نـماذج جديـدة لما تعنيه المعرفة والفهم»، وتقديم «الدعم لأولئك الذين يرون علم النفس البشري من منظور ميكانيكي» (Turkle, [1984] 2005, 284). أدت التطورات الجديـدة السريعة منـذ دراسـة Turkle إلى زيادة الإحسـاس بأنه في العالم التكنولوجـي الغـربي لا يمكننا البدء في التفكير بالآثـار المترتبة على ما هو عليه أن نمثل أنفسـنا على تكنولوجية الكمبيوتر، لأن التكنولوجية تشكل طريقـة تفكيرنـا في التفكير. وتوضح Turkle أن الاسـتعارات الحسـابية اليوم تبدو «عادية» وتقول: «طور العلم المعرفي نماذج حسابية أكثر تعقيداً للعمليـات العقلية مما كان يحلم به قبل عقدين من الزمن، وفتح الإنترنت طرقاً جديدة لاستكشـاف الذات والتواصـل الاجتماعي. ومع ذلك، مع مرور الوقت ينمو الشعور بالألفة. ما كان غريباً في يوم من الأيام بدأ يبدو طبيعياً» (Turkle, [1984] 2005, 6).

إن الأرضيـة الاجتماعيـة للمعرفـة هـي جزء مـن هويتنـا الإلكترونية وخطابهـا أصبـح الآن جزءً مما نحـن عليـه (Graham 2001). قد يكون مـن المستحيل الآن التفكـير دون اللجـوء إلى الآلـة، لكننـا مـا زلنـا غير مضطريـن للاعتقـاد بأننـا آلات، حتى لو كنـا مثل الآلات. وتمتد شـبكة المفاهيـم المتولدة في العلوم المعرفية الآن إلى ما هو أبعد من قدرة الإنسـان عـلى الإدارة؛ لا يمكننـا التفكير بمن نحن بدون الجهـاز المفاهيمي للآلة. وهناك أيضاً تسـمية جديدة كاملة نشأت مع العلم المعرفي وتتطلب تدقيقاً شـديداً لإظهـار كيف أن اسـتخدام اللغـة (الفضـاء العام) يخدع العقل (الفضـاء العقـلي). تمتـد العلـوم المعرفيـة اليوم عـبر العديد مـن مجالات الدراسة، ومع ذلك لا أحد يطرح أسئلة صارمة بما فيه الكفاية حول البيئة السياسية والاقتصادية التي تجعل هذا ممكناً؛ على الرغم من أن الادعاءات

بقراءة «التاريخ الاجتماعي والسياسي لجنسنا البشري» من خلال العلوم المعرفية مرغوبة (Whitehouse, 2002, 312). ربما قبل أن نقرأ التاريخ الاجتماعي والسياسي لجنسنا، يجب أن نقرأ التاريخ الاجتماعي والسياسي لخطاباتنا حول العقول.

في سياق مختلف قليلاً، يلتقط (2001) Jerry Fodor شيئاً من هذا التحول في الدلالة في النظرية المعرفية اللاحقة عندما يميز بين أنواع النظرية المعرفية التي تستخدم الأشكال الحسابية. ويوضح بشكل مفيد أن Chomsky أسس مذهبه الأصلي على نظرية المعرفة، بينما Steven Pinker (1997) بنى نماذج المعرفة من القياس الحسابي فيما يسميه Fodor «النظريات النفسية التركيبية الجديدة» (Fodor, 2001, 11-13). عبر Chomsky أيضاً عن هذه المخاوف في محاضراته بجامعة سيينا عام 1999، عندما أثار ملاحظة تحذيرية بشأن التطورات في النظرية المعرفية (Chomsky 2002). وفهم هذه التحولات في المعنى يتعلق أيضاً بتسجيل «استثمارات» في نمذجة الذات على أجهزة الكمبيوتر ولغة أجهزة الكمبيوتر، تمييزاً لأولئك الذين يتمسكون بنظريات المعرفة الأوسع أو على الأقل لا يحاولون قراءة كل الواقع بهذه المصطلحات. حتى العالم المعرفي يقع في الحب، ويعاني من إدمان جسدي ويواجه الموت، ولكن الغريب في مثل هذه اللحظة من اختفاء دماغه (مكان التفكير المتخيل) تستمر أفكاره (للأسف في بعض الحالات) إلى ما بعد وفاته. هل يمكن أن يمثل الفكر خارج الدماغ؟ تثير هذه المشاكل أسئلة مهمة حول الالتباسات التي تحدث في المجال بين المسائل المفاهيمية والتجريبية، بين الفكر النظري والفكر العلمي. هناك الكثير من الشطب بين الاثنين، خاصة في الفراغ الفكري حيث تظل مصطلحات النقاش مخفية أو حيث يتم «إساءة فهم المفاهيم أو وضعها في غير محلها أو امتدادها خارج

شروطها المحددة للتطبيق» (Bennett & Hacker, 2003, 1). وغالباً ما لا يكون العلم المعرفي على دراية بالجهاز الاجتماعي الذي يسمح لمفاهيمه بالتحرك بسهولة أكبر في أروقة التأثير والإقناع. وكما توضح Turkle مرة أخرى بشكل مزعج: «ثقافة الكمبيوتر لا تنقلها الأفكار فقط، ليس فقط من خلال كتابات منظريها، ليس فقط من خلال المقالات في المجلات أو البرامج على التلفزيون، ولكن من خلال آلة يجلبها الناس إلى منازلهم، ويعطونها لأطفالهم، ويستخدمونها للعب الألعاب، ولكتابة الرسائل، ومساعدتهم في إدارة الوقت والمال» (Turkle, [1984] 2005, 307).

ما لم تدرسه Turkle بشكل كافٍ في حسابها الاجتماعي هو الطريقة التي اعتنق بها القادة الغربيون ما بعد 1980 اقتصاد المعرفة والأنظمة الإلكترونية للتمويل. هل يمكن أن لا يرتبط نجاح العلوم المعرفية بعملياتنا العقلية فحسب، بل يرتبط أيضاً، بطرق معقدة، بالتطورات التكنولوجية والاقتصادية؟ هل يمكن ربط تحرير السوق والتحول إلى تمويل الكمبيوتر خلال سنوات Thatcher-Reagan بطريقة ما بنجاح طريقة التفكير؟ هل تؤثر طبيعة التبادل على انتقال المعرفة إلى ما وراء العقول؟ سنعود إلى بعض هذه الأسئلة، ولكن في التوسع المتزايد باستمرار لنماذج التفكير التي يقودها الكمبيوتر، فإن «الدين»، كموضوع متخيل، سيصبح في الوقت المناسب موضوع نظام التفكير هذا.

الدين والمعرفة واقتصاد المعرفة

يمكن رؤية الثورة المعرفية في دراسة الدين على أنها تعود إلى التقليد الفرنسي لعلم النفس والأنثروبولوجية في أعمال Jean Piaget (1926) و(1985 [1910]) Lévy-Bruhl. فالمعرفة عن هؤلاء الكتاب مرتبطة بالمعرفة الابستيمية، والذي اعتمد تفكيك Erica Burman (1994)

لعروض Piagetعلى قيمة «العارف الابستيمي الذكر» والنماذج الاستعمارية لتمثيل الفكر. والقوة الكاملة لمثل هذا النقد لم تزعج بعد التفكير غير المتجسد في مجال المعرفة، لكنها تظهر كيف أن المقدمات الفلسفية الأساسية للتفكير في التفكير لم تُفهم بعد. ومع ذلك ، فقد طور Dan Sperber (1975, 1985a, 1996) التقاليد النفسية والأنثروبولوجية للمعرفة التي كان من المقرر أن تُستخدم في دراسة الدين. وقدم تفكيره المبكر حول علم الابستمولوجي أرضية مجازية جديدة لتخيل البنى العالمية للعقل. وقد تحد «إعادة التفكير في الرمزية» النماذج الموروثة للأنثروبولوجية، وقدمت - في ما أطلق عليه (Segal (1978, 610 كتاباً «سطحياً بشكل ميؤوس منه»، احتمالية الأساس المعرفي للأشكال الثقافية.

لا يزال الاستخدام المبكر للمعرفة يحتفظ بحالة ابستيمية إلى حد كبير، وكان يعتمد على الأسئلة الداعمة الثانوية، مثل مناقشة Stewart Guthrie (1980)للمعرفة كانت مهتمة بالنماذج البشرية الفكرية والتجسيم. ولم يتم إعادة صياغة المعرفي في هذه النصوص المبكرة إلى شكله المقنن لاحقاً، ولا يزال يحتفظ بمجال أوسع من التماسك، مع بعض صدى البنيوية على الأقل. والأهم من ذلك أنه لم يحول «الدين» والأفكار الأخرى المماثلة إلى أشياء معرفية ثابتة. ومع ذلك، فإن خطوط التفكير هذه قد تم تبنيها من قبل مجموعة كاملة من العلماء في «عقد الدماغ» لـ Bush senior (التسعينيات)، مع بعض النماذج النظرية الرائعة، ولكن الساذجة فلسفياً وسياسياً: بما في ذلك فحص الطقوس (Lawson & McCauley 1990) ، والذاكرة (Whitehouse 1995)، وبالتالي، مجموعة كاملة من المفاهيم

الدينيـة [1] (Slone 2006). وفي هـذه الدراسـات يتـم تحويـل المعرفة إلى الأشـكال المقننة للمنطق الاقتصادي الجديد، وهذا عزل الخطاب بشـكل متزايد عن الاهتمامات المعرفية الأوسع.

تكاثرت الدراسات ليس من خلال الأدمغة وحدها، ولكن من خلال وسيلة تبادل المعلومات والمعرفة، سواء في التجمعات المؤسسية والجسدية القديمـة[2] للعلماء وتوسـيع مواردهم في المصطلحات المتزايدة باسـتمرار (أنظمـة تقنـين المعرفة)، ممـا أدى إلى زيـادة التفكير المعـرفي بالدين. وزاد النجـاح من خلال فرص التمويل الهامة، ممـا يدل على أن الأفكار لا تولد نفسـها عن طريـق الإدراك المقنن وحده[3]. وكما هو الحـال مع التطبيقات الأخـرى للنظرية المعرفية، فإن النقل، داخل وخارج العقل، أنشـأ المنطقة داخـل المواقع المؤسسـية، ولكن كما يجـب أن نرى أدناه، بقـي الكثير على مسـتوى النظريـة المقننة وظلت النـماذج الأكثر ديناميكيـة مقيدة، أو - في أفضل الأحوال - معترف بها بشـكل هامشي، لأن مثل هذه الأفكار تهدد القدرة الإمبريالية للأشياء الثابتة للانتقال في اقتصاد المعرفة.

التفكير الدينامي والدين المقنن

حـدد نموذج الترميـز الآلي للتمثـل العقلي إلى حد كبـير التطورات في

---

(1) للحصـول عـلى نظـرة عامة مختلفة لتاريـخ العلـوم المعرفية للدين، انظـر Barrett (2000)، وMartin (2004)، وMcCauley & Whitehouse (2005).

(2) على الأقل، تلقى هذا الموضوع وضوحاً تخصصياً متزايداً في مؤتمر الرابطة الدولية لتاريخ الأديان في ديربان، جنوب إفريقيا، 2000.

(3) يتـم تقديـم الاعـتراف بمؤسسـات التمويل المبـاشر في الأعمال المنشـورة، ولكن يمكن أيضاً رؤية التمويل المؤسسي غير المحدد في هيكل تمويل الجامعات النيوليبرالية لدعم أشكال البحث التي تتبنى أيديولوجية اقتصاد المعرفة.

العلوم المعرفية للدين، لكن المجال الأوسع للنمذجة المعرفية تطور بطرق أكثر تعقيداً. وليس من الممكن أن تناقش بشكل كاف كل هذه التطورات التقنية في النمذجة الحاسوبية في فصل واحد، وكل ما يمكنني فعله هو تسليط الضوء على التحولات المعرفية الرئيسية، والتي تتعلق بوضوح بالتطورات التكنولوجية الجديدة، من أجل إظهار الإحساس العام بالانفتاح على سياقات أكبر باستمرار. فباتباع النماذج المبكرة التي ظهرت في الخمسينيات من القرن الماضي، تم تطوير نماذج جديدة وأكثر تعقيداً للنمذجة الحاسوبية في أواخر الثمانينيات والتسعينيات، والتي بدأت في فحص الاتصالات أو الشبكات العصبية (Churchland (1995. والمعرفة في هذه الأنظمة ليست مشفرة بشكل مباشر ولكنها موجودة في العلاقة أو الروابط. وكما يلخص (Bem & De Jong (2006, 183 بوضوح: «عادة ما يتم توزيع معرفة الشبكة عبر العديد من الاتصالات؛ على عكس ما يسمى بالنهج الكلاسيكي برموزه المنفصلة وهياكل البيانات، لا يمكن ترجمة محتوى اعتقاد النظام في هياكل الرموز المنفصلة أو عبارات البرنامج».

في حين أنه لا يزال من المشكوك فيه أن هذه يمكن أن تحاكي الأدمغة، كان هناك شعور بالجوانب التنظيمية والمتداخلة للتفكير. وتبع ذلك تطور آخر يُعرف باسم «الدينامية» (Port & Van Gelder, 1995; Bechtel & Abrahamsen, 2002; Bem & De Jong, 2006, 190ff). ظهر هذا العمل أولاً من الروبوتات المتنقلة وأعاد المنظرين إلى الأسئلة الرئيسية المتعلقة بالبيئة في المعرفة. في هذه النظريات، ارتبطت المعرفة بالتفاعل مع البيئة، وتساءلت هذه النماذج بشكل كبير عن الحاجة إلى البنى «التمثيلية»، لأنها لا تعتمد على إشارات الإدخال أو الإخراج البسيطة، وهو أمر

أدركـه Turing ([1950] 1964) منـذ فترة طويلة[1]. أصبـح الفكر الآن «جـزءاً لا يتجـزأ» مـن التفاعل والبيئة. ويجب ألا ننسـى أن هـذه الأفكار محاطة بالكثير من البحث والنقاش المسـتمر، لكن الاتجاه في التفكير مهم. وبشكل ملحوظ، قادت إلى أفكار «العقل الممتد» (Clark & Chalmers 1998)، الـذي يعيد المعرفة إلى بيئتها الأوسـع. ووفق Bem & De Jong (2006. 216)، فإن رد الفعل «الشرس» ضد السـلوكيات يقلل من قيمة السـلوك والعمل في المناقشـة النظرية، على الرغم من أن المفكرين الأوائل مثـل James وDewey كانـوا يجمعـون بين العقل والجسـد والعمل معاً. وبينـما دفعـت النظرية الحسابية بعـض النمذجـة الإبداعيـة والبديلة إلى الأمـام في تجربتهـا، فإن أجزاء كبـيرة من العلوم المعرفيـة لا تزال عالقة في فكـرة «العقل كآلة تفكـير منطقي متصلة بقاعدة بيانات تنمو باسـتمرار» (Bem & De Jong, 2006. 216). ولا يـزال هـذا النمـوذج المبكـر من التفكـير المعرفي سـائداً، على الأقـل في العلوم المعرفية للديـن. ومع ذلك، فـإن النمذجة الجديدة تفتح إمكانات مهمة للتفكير تتجاوز أفكار اقتصاد المعرفة وولائها للتفكير المقنن.

الدراسـة الثاقبة لـ Robert Wilson (2004) «حـدود العقـل»، كما رأينـا في الفصـل الثاني، هي أحـد الاختبارات التي تقـدم طرقاً لتصحيح الافتراضـات الضمنيـة في المجال، والأهم من ذلـك، أن عمله يفتح طرقاً

---

(1) لاحظ Turing ([1950] 1964, 27) بشـكل مؤثـر: «لن يكون من الممكن تطبيق نفس عملية التدريس على الآلة مثل الطفل العادي. لن يتم تزويدها، على سبيل المثال، بأرجـل، حتى لا يُطلـب منها الخروج ومـلء نحلة الفحـم. ربما لا يكـون لها عيون. ولكـن مهما كان مـن الممكن التغلب على هذه العيوب من خلال الهندسـة الذكية، فلا يمكن للمرء أن يرسل الكائن إلى المدرسة دون أن يسخر منه الأطفال الآخرون بشكل مفرط».

للتعـرف عـلى كيفية تشـكيل الأيديولوجيا للمفهـوم. وكان اهتمامه – كما أشرنـا – هو تحدي الأخطاء الفردية في العلـوم المعرفية، وعكس دوامات التفكـير في هـذا المجال، عـاد إلى نماذج أواخـر القرن التاسـع عشر لعقل المجموعـة لمواجهـة الافتراضـات الفرديـة. إن تحديه للفردية فيما يسـميه «العلـوم الهشـة» (Wilson, 2004, 8-9) يعـترف بالطبيعـة التاريخيـة للفكر. كما يشـير بحق: «لا علم النفس كنظام ولا الأفراد المثقلون بالعقل كموضـوع لهـذا التخصص هـم معطيات. لم يكـن النظام موجـوداً دائماً، وهنـاك تاريـخ لتشـكيل التخصـص الذي تضمن بنـاء الأفـراد والعقول بطرق مختلفة في أوقات مختلفة» (Wilson, 2004, 29).

إذا تغـيرت نـماذج العقـل بمـرور الوقـت، فمـن المهـم التعـرف على الاهتمامـات التـي يتم تقديمها ضمـن التنظيم المعرفي للواقـع. ومن المهم لأغراضنا هنا أن عمل Wilson استكشـف بشكل أساسي التحيز الفردي في الدراسـات الحسابية المعرفية وتسـاءل عن فكرة أنها «كانت أو يجب أن تكـون فرديـة» (Wilson, 2004, 144). وجادل بـأن الفردية يتم الحفاظ عليهـا وتشـكل المجال بسـبب ارتبـاط العلـم المعـرفي بالنظريـة التمثلية (بافتراض وجود تمثل بين المعرفة والسلوك). ويتم الحفاظ على هذا الرأي بسـبب ما يسـميه Wilson – كما لاحظنا – «وجهة نظر التشـفير» للتمثل العقـلي، وهي وجهة نظر تغلق التحليل الأوسـع (والتي يمكننا تسـميتها بالنمذجة البسـيطة). ومع ذلك، في دراسـته، قام بـإشراك النماذج البديلة في النمذجـة الحديثـة وفتـح مجـالات أوسـع للتحليـل(Wilson, 2004, 148ff). وكشـف كيف يتم وضـع «الافتراضات الفطريـة» حول أجهزة الكمبيوتـر والعـالم، والتي يمكـن أن يتم تحديها. وجادل بشـكل مهم بأن بعض الافتراضات «يتم استغلالها بواسطة آلياتنا الحسابية، بدلاً من كونها فطريـة في بنيتنا المعرفيـة» (Wilson, 2004, 163)، فالتفكير النقدي عنده

حول المعرفة يزيح الافتراضات التمثلية والحاسوبية لخلق مساحة لوجهة نظر «خارجية» للمعرفة والعقل، ويوفر طريقة لإعادة المعرفة إلى الواقع «الموضوعي والمضمن والمتجسد»، ويكشف أن التفكير الأكثر تعقيداً (المعرفة العالية) تؤدي إلى موقع أكبر من أي وقت مضى في العالم المادي والاجتماعي، حيث يتضح أن المعرفة تقنن في البيئات (Wilson, 2004, 185ff). وكما يلخص موقفه المعقد: «سوف أزعم أن العديد من القدرات المعرفية في الكائنات التي تستخدم الرموز، بعيداً عن كونها داخلية بحتة، هي إما قدرات جسدية نشطة، أو قدرات تضمنية لفظية. لا تتحقق هذه القدرات من خلال بعض الترتيبات الداخلية للدماغ أو الجهاز العصبي المركزي، ولكن من خلال الحالات المجسدة للشخص بأكمله، أو من خلال النظام الواسع الذي يشمل (أجزاء) الدماغ كجزء مناسب» (Wilson, 2004, 188).

يطور Wilson ما يسميه نظرة «نفسية واسعة» أو «معرفية واسعة» تفتح المعرفة للخارج. وقد ينقذنا فهم المعرفة على أنها «منخرطة في العالم» من تدمير البيئات التي تحافظ عليها والتعرف على الطبيعة المتداخلة والاجتماعية للمعرفة. وما لا يفعله Wilson هو فحص سبب حدوث الافتراضات الفردية والإغلاق المعرفي، ولكن من خلال مزج منظوره النقدي مع قراءة اقتصاد المعرفة، قد نفهم كيف أن بعض تفكيرنا حول المعرفة مشبع بالفردانية والأطر الحسابية المرجعية. وقد لا يكون إغراء العقل جزءاً ضرورياً من الفلسفة وتاريخ علم النفس العلمي فحسب، بل قد يكون أيضاً تحدياً أخلاقياً سياسياً لقراءة الدين.

على الرغم من أن العلم المعرفي للدين باعتباره فضاءً خطابياً لا يستمتع بسياسة المعرفة الخاصة به - وهو أمر مستحيل وفق قواعد العلم الطموح

- فإنه لا يجهل الموقع «الثقافي» للمعرفة، لا سيما بالنظر إلى مخاوف الأنثروبولوجية التي تُعلِم الملاحظة وصنع الشيء الديني. ومع ذلك، كما سأوضح مع Whitehouse، بينما يتم دفع خدمة الكلام المحترفة إلى البيئة الاجتماعية، فإن النماذج المقننة للمعرفة تجد أجهزة بلاغية مفيدة لتجاوز المشكلة ورفض التعقيد. ومع ذلك، هناك اندماج مثير للاهتمام ينشأ بين أولئك المعنيين بالأنثروبولوجية الثقافية ونظريات العقل الممتد أو الدينامي. Mathew Dayهو قارئ ناقد أنشأ حدسه الإبداعي هذه الروابط المهمة، وكما كتب، في نقد النظرية المعرفية لـ Whitehouse والإشارة إلى «المعرفة في العراء» لـ(Hutchins (1995: 360: «في حالة الفكر والسلوك الدينيين، على سبيل المثال، من الغريب أن قلة قليلة من الناس قد أكدوا كيف نجد عادة تمثلات ذات صلة حسابية للقوة - مثل التماثيل والرموز والأقنعة - خارج رؤوسنا في البيئة المادية مشكلة ثقافياً من صنعنا» (Day, 2004. 248). كما أن (Boyer (2005 قام، مرة أخرى من خلال نقد Whitehouse، بإنشاء فتحة لزيادة المتغيرات في فحص الظواهر الثقافية. وكتب مشيراً إلى نداءات مختلفة للقوى الخارقة للطبيعة: «يمكننا بعد ذلك تحديد الظروف السياسية التي يكون فيها كل واحد من هذه أكثر احتمالية، وقياس نجاح مثل هذه التنبؤات مقابل المؤسسات المرصودة. وبشكل أكثر عمومية، ما يمكننا القيام به هو إضافة عوامل تدريجية إلى وظيفة الاحتمالية العامة للمفاهيم والأعراف الدينية، وقياس إلى أي مدى تقلل كل إضافة من التباين السلوكي العام المراد شرحه» (Boyer, 2005, 7-8).

يتحدث Boyer، بالطبع، عن الدين، وليس عن نفسه أو غيره من العلماء المعرفيين في هذه المرحلة، ولكن بجعل Boyerوعلماء المعرفة الآخرين موضوع الملاحظة، وفي تحليل الانعكاس الذاتي، نحتاج إلى

إضافة الاقتصاد السياسي في تقييم الظروف في تفكيرهم حول المعرفة. لذلك من الضروري توسيع نطاق التفكير في المعرفة إلى النظام السياسي في عقل دينامي ومعقد، مع تذكر أنه، مثل الدين، هو حدث طبيعي. ولقد حان الوقت ليس فقط لإعادة آلهتنا الخارقة للطبيعة إلى البشرية، بل حان الوقت لإعادة علومنا إلى سياسة تشكيل المفاهيم؛ لأن لغتنا الذهنية تتشكل دائماً من خلال البيئة التاريخية المتغيرة لعقولنا. ويأخذ هذا أبعاداً جديدة عندما يشبع اقتصاد المعرفة جميع أنظمة التفكير.

الروابط بين المعرفة المقننة واقتصاد المعرفة مدهشة، لأنه بمجرد استكشاف تفاعلات مضمنة أوسع نقدر الطبيعة السياسية لافتراضاتها في «اقتصاد الآلة» (Mirowski 2002). هذا يجعل التداخلات «المعقدة» نقطة حيوية للمقاومة ضد عالم مقنن. وستكون إعادة المعرفة إلى عوالم معقدة مهمة حاسمة ضرورية للتفكير المعرفي حول الدين. وإذا كان عمل Wilson يشكل ما يمكن أن نطلق عليه المغالطة الذهنية الفردية، فعندئذ هو قيم لتحديد المغالطات الرئيسية الأخرى التي تحافظ على النماذج العقلية المقننة في دراسة الدين. وهذا النقد ضروري من أجل التعرف على الأخطاء الفلسفية المستمرة التي تختبئ وراء الضوء الساطع للجهد العلمي.

العلم المعرفي، كساحة لدراسة الدين، أصبح معنا الآن، وبطبيعته سيكون دائماً مرتبكاً ودمجاً مع التطورات الفعلية لتكنولوجية الكمبيوتر. وهناك رؤى مهمة يجب أخذها والكثير مما يمكن تعلمه، ولكن يتم فقد الكثير في المتاهة المفاهيمية لعالم جديد مع كل الاحتفالات والأحلام غير النقدية لعالم التنبؤ والتحكم والسيطرة على العقول، والتغطية على الخوف من أجساد لا يمكن التنبؤ بها وبيئاتها السياسية المتقلبة. وفي عالم حيث تقود

القوة التكنولوجية الممارسات الاجتماعية والاقتصادية، فإن فكرة معالجة المعلومات وأوامر الآلة تشبع اللغة والخيال والتفكير حول التفكير. وبما أن كل الواقع الثقافي يأتي تحت دلالة القوة التكنولوجية الاقتصادية، فإن جميع الخطابات ستُقرأ من حيث الخطاب الذي يحمل قيم ذلك النظام التكنولوجي الاقتصادي في اقتصاد المعرفة.

اقتصاد المعرفة - كما تم استكشافه في الأقسام السابقة من هذا الكتاب - يعتمد على إنتاج المعرفة والتمويل وليس مجرد إعادة إنتاج المعلومات (Foray, 2004, 1). والابتكار الذي يقوده الكمبيوتر هو النموذج المركزي لإنتاج المعرفة هذا، بسبب كفاءته. وبالتالي، فإن تقنين المعرفة، من حيث الهيكل التكنولوجي، يوفر سهولة التوزيع والقدرة على التوليد الذاتي. ويمكن أن تتكرر مفاهيم العلوم المعرفية بشكل كافٍ وفعال، فهي تهاجر جيداً من خلال ترجمة كل المعرفة إلى عمليات معرفية. وتصبح المعرفة المقننة، في تكوينها الخطابي الحسابي، جزءاً من منطق الفكر المعاصر. وتصبح هذه العمليات - إيماءات السلطة - ممكنة لأن مجال الاستخدام مدعوم من قبل الوكالات والمؤسسات السياسية والاقتصادية، والتي تتطلب شكلاً محدداً من الحسابات لتسهيل «التدفقات الثقافية» داخل المجتمع. ويتطلب «التدفق الثقافي» في البيئة الليبرالية الجديدة نمذجة مفاهيمية تعمل على الأنظمة الرياضية القابلة للتحديد للمنطق الحسابي. ومن ثم فإن النماذج التي تساعد النظام المهيمن (في هذه الحالة المعاملات المالية) سيعززها النظام. وكما تقول Valerie Walkerdine (1988, 211) في تقييمها لعلم النفس النمائي والمعرفي: «رأيي أن النظام الحديث تأسس على شكل حكومي عقلاني وعلمي وحسابي، حكومة تدعي وصف الطبيعة والسيطرة عليها، وفقاً للقوانين الطبيعية. وبالتالي يمكن فهم الرياضيات على أنها مركزية تماماً لإنتاج هذا النظام».

يدمج العلم المعرفي للدين نفسه في نظام حسابي من خلال تثبيت عمليات عقلية محددة، أوامر عقلية لا جدال فيها (بناءً على مغالطة العقل والدماغ ومغالطة علم المفهوم). ويختلف حساب المعرفة في بيان ما بعد الثمانينيات نوعياً عن ما كان عليه في فترة ما قبل الثمانينيات، حيث يحمل مجال الاستخدام مجموعة أكثر تجريدية من الارتباطات مما يتيح الانطباع بمزيد من الدقة في الاتصالات والشبكات. ولنكن واضحين في هذه المرحلة، أن البيئة الاقتصادية لا تخلق الخطاب في نموذج نظرية المؤامرة. وبدلاً من ذلك، كما ذكرت سابقاً، فإن النظام الاجتماعي السائد لرأس المال المالي يسيطر على مجالات أخرى من المعرفة ويسمح بازدهار النماذج التي تعزز بيئته. وبالتالي، فإن العلم المعرفي، في وضعه الحسابي، هو رأس المال المفاهيمي لنموذج الإنسان في بيئة ليبرالية جديدة، لأنه يجعل الأشخاص موضوعات للنظام. وفي الواقع، تصبح بسهولة «سلعة» عن طريق اختزالها إلى معادلة رياضية محتملة.

تعكس نماذج العقل في العصر التكنولوجي لأجهزة الكمبيوتر والذكاء الاصطناعي بعضها البعض بسبب رأس المال المفاهيمي الذي يقف وراءها. وحلم الآلة المالية هو أن يصبح البشر أكثر كفاءة. ويتم تعظيم الكفاءة في نظام حساب التمثل، وبالتالي (مرة أخرى) ستزدهر نماذج العقل التي تخدم حساب رأس المال. والمعرفة هي النظام المقبول للابتكار من أجل الربح. ولذلك، فإن العلم المعرفي للدين هو خطاب عصره، وبدلاً من السؤال عن قيمته الحقيقية، يجب علينا أن نسأل عن قيمته السياسية، لأنه بغض النظر عن «حقيقته» أصبح الآن حقيقة سياسية لاقتصاد المعرفة. ومع ذلك، قبل أن نرى الأيديولوجية، نحتاج إلى وضع سياق للمطالبات والتشكيك في الادعاءات بأنها «علم» بدون سياسة مفاهيم.

فقدان الذاكرة والتجنب: اختفاء الدماغ المعرفي

العلم المعرفي للدين - مدعوماً ببيئة سياسية أوسع - قادر على التعبير عن مجموعة من التصريحات مع القليل من الفحص النقدي. Jensine Andresen (2001)، في تحريرها مجموعة أوراق حول هذا الموضوع، بينت مشاكل توليد المفاهيم دون تحليل كافٍ أو دعم تجريبي والدعوة إلى عمل عاجل، لكن الانزلاق يستمر في نشوة «العلم» الجديد والمناخ السياسي الداعم. أريد أن أتناول ثلاث مغالطات مركزية (بالإضافة إلى مغالطة Wilson العقلية الفردية أعلاه) التي نحتاج إلى معالجتها في العلم المعرفي للدين من أجل إعادته إلى بيئته الأيديولوجية: أولاً، مغالطة الموضوعات الدينية المستقرة؛ وثانياً، مغالطة العقل والدماغ، وثالثاً، مغالطة علم المفهوم. عندما نفحص هذه المشاكل ندخل من جديد إلى مجالات الخلاف الفلسفي والسياسي. وأقدم سلسلة من المغالطات المركزية هنا لإزاحة الانغلاق المعرفي للفكر وإفساح المجال لمزيد من التعقيد في العوالم التفاعلية. تعامل James مع بعض هذه المشكلات منذ أكثر من 100 عام، ولكن - كما أوضحت - فإن فقدان الذاكرة التخصصي هو جزء من الطريقة التي تغطي بها مجالات المعرفة الأخطاء المنطقية، وسأعود إلى James في لحظات معينة (على الرغم من أن بعض الجوانب الأخرى لـ تفكيره تعد إشكالية)[1]. وليس هدفي أو رغبتي تقديم وصف كامل

---

(1) يزعم Bennett & Hacker (2003, 396) أن James هو واحد من الفلاسفة القلائل الذين لاحظهم علماء الأعصاب، لكن دون أن يكونا محددين، يزعمان أن «العيوب الجسيمة» هي مصدر عمله. ومن الواضح أن تفكير James يحتاج إلى بعض التحديث من فلسفة اللغة، ولكن نظريته عن حدود المنهج العلمي التي أناقشها هنا تتماشى مع منظور Bennett & Hacker النقدي الخاص، والذي من الواضح أنه لا يناقش عمل James حول الدين والطريقة العصبية.

وشامل لهذه الأسئلة، بل بالأحرى رسم بعض الاهتمامات النظرية من أجل إظهار أنه - على الأقل - هناك حاجة إلى بعض الحذر والقلق، وأن الاستنتاجات داخل النظرية كافية لتبرير التحليل الاجتماعي والسياسي.

سيكون من الخطأ الاعتقاد أنني أحاول القضاء على مجال المعرفة المعرفي. إنني أحاول بالأحرى إيجاد الأرضية السياسية للمفاهيم، وأن أجعل الفكر أكثر تعقيداً من خلال وضعه داخل الجهاز الاجتماعي السائد. وفي الواقع، يمكنني أن أقدر تأكيدات Dan Sperber's (1996, 38, 43; 1997) الجريئة عن الخروج من النظرية واحتضان «تحيزها»، من خلال التأكيدات الضعيفة والقوية، طالما أننا نلتقي في تصارع الأفكار بين التمثلات العقلية والعامة، يمكننا على الأقل فتح باب لسياسة المعرفة والتعرف على العالمين المتفاعلين (والذي يبدو أنه يعترف به أحياناً). وضمن انفتاحات Sperber المعرفية، هناك على الأقل إرادة صادقة للسلطة وصراع لتأكيد موقعه «الأساسي». وتكمن المشكلة في أن خطاب «العلم» في الدراسة المعرفية المقننة للدين يطرح أوامر أخرى لصنع الحقيقة في عقيدة الفهم «الأساسي» للمعرفة. وقبل أن نتمكن من إنشاء أسس للتبادل، دعونا - كما يقترح Sperber (1996, 37, 43) - نقوم ببعض «تنظيف المنزل المفاهيمي».

مغالطة الموضوع الديني المستقر

في البداية، دائماً ما يكون العلم المعرفي محاصراً في صنع موضوعه «الديني»، لأن النمذجة المفاهيمية تتطلب مجالاً ثابتاً لتعابيرها، وبالتالي تتطلب أن يكون الدين وأغراضه متميزة، وإلا فلن يكون هناك موضوع للبحث. ولا توجد هذه المشكلة كثيراً عند الكتاب مثل Sperber، الذي يتجنب إلى حد كبير خصوصية الموضوعات الدينية (ربما تعكس سياقه

الفرنسي)، ويشير بدلاً من ذلك إلى الرموز والمعتقدات. ومع ذلك، فهي سمة مميزة لمجال الدين والمعرفة الناشئ (Slone 2006). وفي الواقع، على الرغم من كل التقنيات الفلسفية والتجريبية، فمن اللافت للنظر كيف أن أولئك الذين يعملون في مجال المعرفة غير مدركين لفلسفة اللغة، وتاريخ علم النفس، والمناقشات حول فئة الدين في السنوات العشرين الماضية، مما يكشف عن فقدان الذاكرة التخصصي[1]. ولم يحل Lawson & McCauley (2002) أبداً «تصنيع» طقوسها الخاصة بموضوع الطقوس الدينية، وفي النهاية، بعد الكثير من الانزعاج، اعترفنا بتعليق فكرة الدين في الأداء العام للعقل. و«بدلاً من ذلك» - كما قالتا - «إنها مجرد نظرية حول الأفعال التي يقوم بها الأفراد والجماعات داخل مجتمعات منظمة من الأشخاص الذين يمتلكون مخططات مفاهيمية تتضمن افتراضات حول ارتباط تلك الإجراءات بالأفعال للقوى التي تظهر خصائص متنوعة غير بديهية (Lawson & McCauley, 2002, 9).

كان William James ([1902] 1960, 26) على دراية بالعديد من أخطاء التعريف هذه التي يعثر عليها العلماء الحديثون المتأخرون في فقدان الذاكرة. فهو يدرك، على سبيل المثال، في دراسته «للتجربة الدينية» أن «كلمة»دين «لا يمكن أن تمثل أي مبدأ أو جوهر واحد، بل هي بالأحرى اسم جماعي»، ويتابع ببصيرة عميقة للتفكير النفسي اللاحق: «يميل العقل التنظيري دائماً إلى المبالغة في تبسيط مواده». وكان James يدرك أيضاً أنه مثلما لا يوجد جوهر «للدين»، ولم تكن هناك أيضاً هيئة «دينية»

---

(1) يعترف Whitehouse (2005a, 1–3, 10, n.1) ببعض الأدبيات، لكنه لا يصور آثارها على نظريته. أعتقد أن هناك محاولة حقيقية في (Whitehouse, 2005b) لتفسير بعض المشاكل في عمله، لكن الحدود والالتزامات النظرية لمشروعه تعني بالفعل أنه غير قادر على التفكير خارج نموذجه المقنن؟

مميزة داخل العقل. فبالنسبة له، لم يكن هناك سوى المشاعر والعواطف والأفكار «الموجهة إلى الشيء الديني» (James, [1902] 1960, 27). وتم جعل الحالة النفسية دينية فقط وفق سياق الموضوع وتصنيفه. وفي الواقع، أوضحت نقطة في مكان آخر أن Jsmes هو عالم نفس اجتماعي في مناقشته للمشاعر الدينية أكثر مما يمكن إدراكه في البداية (Carrette, 2005b).

ومع ذلك، فإن نسيان James، و«الطقوس» (Lawson and McCauley)، و«مفاهيم الله» (Barrett)، و «الخارق للطبيعة» (Boyer)، كلها معزولة بشكل مختلف في العلم المعرفي للدين عن الدراسات التاريخية واللغوية واللاهوتية الأوسع. فالدين موضوع معرفي مستقر للتحليل؛ على الرغم من أن (1994) Boyer يدرك على الأقل الحاجة إلى التجنس. وعلى سبيل المثال، من أجل تقديم سلسلة من التأكيدات حول الله (حقيقي أو غير حقيقي)، قام (1996) Barrett & Keil بتلخيص التقاليد المعقدة للغاية والدقيقة لمئات السنين، قائلين: «لسوء الحظ، فإن النصوص الكنسية للديانات الغربية لا تبسط الأمور كثيراً». ومع ذلك، فإن سنوات من المفاهيم المعقدة والمثيرة للجدل، مع الاختلافات الثقافية والتاريخية المتنوعة، يتم تحويلها إلى أشكال يمكن إدارتها واختزالها بسهولة من أجل البرمجة السهلة والنمذجة المفاهيمية. فالكلمات الرئيسية في تحليلهم هي «إعادة صياغة» و«أساسية»، والتي تغطي العديد من القفزات الأيديولوجية(Barrett & Keil, 1996, 118). إن مشاكل فهم الله «إعادة صياغة» من حيث سهولة الوصول إلى التحليل المعرفي.

لا يدرس العلم المعرفي للدين الدين، بل يصنع شيئاً جديداً، موجود فقط في تكوينه الخاص ويمكن اختزاله إلى نتائج قابلة للقياس الكمي.

ويحتاج النقد إلى تعليق هذا الترتيب من التبسيط، لأنه بمجرد أن نبدأ في البحث وراء كل العروض الإحصائية المعقدة، نجد فقط أشياء لا معنى لها، أو استجابات الفطرة السليمة، مرتدية ملابس العلم. وتمكننا هذه التحركات من رؤية أن العلم المعرفي للدين يستخدم بشكل استراتيجي الأشياء المتخيلة للدين من أجل دعم عملياته البلاغية وتعديل الواقع لاقتصاد المعرفة (انظر مقدمة هذا الكتاب و Proudfoot 1985). إن إعادة صياغة الدين للمنطق المحسوب لإنتاج المعرفة المعاصرة هو الذي يرلد دخله الجديد. إذ يتم إنتاج كميات هائلة من المعرفة في العلوم المعرفية للدين، ولكن البيانات التجريبية تقلصت لدرجة أن الباحثين لا يمكنهم إلا أن يستنتجوا أن «العديد من الأسئلة لا تزال قائمة» (Barrett & Keil, 1996, 142). وفي الواقع، لا تزال هناك العديد من الأسئلة، وليس علماء الدين فقط، كما يجادل (2001) Andreson بحق، هم الذين يحتاجون إلى «التعرف على المفاهيم والمنهجيات التوجيهية الرئيسية للعلوم المعرفي "، يحتاج علماء العلوم المعرفية إلى إظهار احترام تقني أكبر للدراسات في تاريخ الدين وفلسفة اللغة الدينية قبل مجرد «إعادة صياغة» موضوع لاقتصاد المعرفة. لكن دعونا نذهب بدقة إلى العالم المتشابك لفلسفة العلم لزعزعة بعض العقائد الأخرى للعلم المعرفي للدين.

مغالطة العقل والدماغ (في اقتصاد المعرفة)

إن قوة اقتصاد المعرفة تجعل من السهل تجاهل النزاعات التقنية المعقدة للغاية في تاريخ الأفكار في تسليع المفاهيم. تتم مقاومة التفكير الدقيق في الأنماط الثنائية لاقتصاد المعرفة؛ حتى عندما تحاول نظرية التعقيد إضافة بعض الحكمة إلى التفكير أحادي البعد للسوق. ومع ذلك، ربما يمكننا حفظ الحكمة من خلال الحصول على الدعم من Bennett & Hacker

في قراءتهما المتوازنة والدقيقة لعلم الأعصاب المعرفي من موقف فلسفة Wittgenstein اللغوية؛ وحتى لو قاوم (Sperber (1996, 37 هنا، يمكننا على الأقل النقاش في فضاء الفلسفة والسياسة دون ادعاءات العلم. وثق Bennett & Hacker كيف يخلط العلماء بين التفكير الفلسفي في تأكيداتهم الكبرى. على سبيل المثال، زعمت العالمة Susan Greenfield خلال حلقاتها التلفزيوني عن الدماغ أن التصوير المقطعي بالإصدار البوزيتروني يتيح لنا «رؤية الأفكار» (Bennett & Hacker, 2003, 70, n.11; Greenfield, 2000).

يدرك Bennett & Hacker أنه في جو من الإجماع المتزايد (مدعوماً بأوامر أوسع لإدارة المعرفة) «يكون المرء عرضة لأن تجتاحه الإعلانات المتحمسة - عن مجالات المعرفة الجديدة التي تم غزوها (Bennett & Hacker, 2003, 70). فيطرحان أسئلة مهمة في فلسفة اللغة لوضع عبارات مربكة في سياقها. ويكشف عملهما كيف أنه بعد نشوة «عقد الدماغ» في تسعينيات القرن الماضي، تحتاج ادعاءات العلم إلى تصحيح فلسفي وسياق. على سبيل المثال، يشيران إلى أنه بينما نعرف ما يجب على البشر أن يجربوه ويفكروا به ويطرحوه من الأسئلة، فإننا لا نعرف «ما يجب أن يراه الدماغ أو يسمعه، لكي يكون للدماغ تجارب، أن يعرف أو يصدق شيئا ما». ويطوران «المغالطة المجردة» لمواجهة محاولات عزو سمات نفسية إلى الدماغ، بخلاف الاستعارة (والاستعارات لها طريقة مضحكة في أن تصبح الشيء الحقيقي في «غير العلم» المعرفي). المغالطة المجردة هي خطأ «علماء الأعصاب» في الإسناد إلى الأجزاء المكونة لسمات الحيوان التي تنطبق منطقياً فقط على الحيوان بأكمله» (Bennett & Hacker, 2003, 73).

قبل اتهامي بخلط القضايا في علم الأعصاب المعرفي مع العلم المعرفي،

يجب أن أضيف أن القوة الخطابية لكل من العلم المعرفي ونمذجة تستند إلى النداء المركزي للدماغ؛ كأنه يعطي العبارة «حقيقة» مادية وعلمية أكبر بينما هي في الواقع غارقة في الغموض الفلسفي. توفر خطابات الدماغ نوعاً من الملاذ الآمن لمفاهيم لا أساس لها، ولكن هذه المفاهيم فلسفية. هكذا يمكن أن يكتب (Harvey Whitehouse (2002: 293: «أنماط النشاط العقلي، المتجذرة في بيولوجية وظائف الدمغ والسياقات التي تتطور فيها، لها تأثيرات مباشرة على تطوير جميع مجالات الثقافة الإنسانية». لكن بيولوجية وظيفة الدماغ لم تثبت «علمياً» لتحمل مفاهيمه المعرفية؛ إن الخطاب والأرضية الأيديولوجية لاقتصاد المعرفة تمكن العلماء من «الذهاب بجرأة» حيث لم يكن هناك عالم أو فلسفة. بالطبع، كان James قد قام بالفعل بواجبه على هذه الأمور لدراسة الدين وتكرار خطوط الصدع للماضي في إعادة صياغة الموضوع.

أوضح (James ([1902] 1960، على سبيل المثال، أن جميع الحالات الذهنية لها أساس عضوي في هجومه على «الماديين الطبيين»، لكن هذا ليس له قيمة تذكر في فهم تصنيف الدين. ليس هناك ما يثير الدهشة في العمليات الفسيولوجية التي تشكل الحياة، ولكن الأمر يختلف نوعياً في التعبير عن الانتقال من الخطاب الاجتماعي إلى النمذجة المعرفية إلى العقول. «النظريات العلمية» - كما يجادل (James ([1902] 1960, 16 - «مشروطة عضوياً بقدر المشاعر الدينية ...». هنا نرى أهمية جعل العلم المعرفي أو علم الأعصاب موضوعاً، وليس الدين، لمعرفة حيل التحليل (انظر Carrette 2002). لماذا تخضع المواد الكيميائية العضوية في دماغ المؤمن للمواد الكيميائية العضوية في دماغ العالم وليس العكس؟ ربما لا يتعلق الأمر بالمواد الكيميائية فحسب، بل بالسياسة أيضاً. لا يهم ما يحدث في الدماغ أو السماء، ولكن كيف نعيش معاً على الأرض. هنا تأتي

مرة أخرى إلى ما أسماه (James ([1902] 1960, 42, 40 بشكل رائع «بوغابو من أصل مهووس». فقد أدرك، مثل Bennett & Hacker، أن أهمية الفكرة تكمن في «الطريقة التي تعمل بها بشكل عام»، ما يهم هو الثمار وليس الجذور. وكما يوضح Jamesللماديين الطبيين، يجب أن نوضح للعلماء المعرفيين: «إن الدفاع عن السببية العضوية لحالة ذهنية دينية، إذن، في دحض ادعاءها بامتلاك قيمة روحية أعلى، هو أمر غير منطقي وتعسفي تماماً، ما لم يكن المرء قد عمل مسبقاً على نظرية نفسية – فيزيائية تربط القيم الروحية بشكل عام بأنواع التغيير الفسيولوجي المحددة. وبخلاف ذلك، لا يمكن لأي من أفكارنا ومشاعرنا، ولا حتى عقائدنا العلمية، ولا حتى عدم معتقداتنا، أن تحتفظ بأي قيمة كاكتشاف للحقيقة، لأن كل واحد منهم دون استثناء ينبع من حالة جسد صاحبها في ذلك الوقت» (James, ([1902] 1960, 36).

نتعلم ببطء ونعود إلى المناقشات القديمة – هل هذا James ضد Spencerمرة أخرى؟ هل تتكرر الأفكار القديمة حتى يتم تذكير النظريات الجديدة مرة أخرى، في رغبتها في الغزو والسلطة، بأن المعرفة والفهم معقدان ولا يمكن اختزالهما في إرادتنا بالنسبة للنظريات البسيطة؟ بغض النظر عن مدى رغبتنا في «إعادة صياغة» الأفكار المعقدة في برنامج بسيط، فإن الطبيعة المتفاعلة والمصنفة لدينا ستعيدنا دائماً إلى سياسات الأخطاء المنطقية والطريقة التي نعطي بها ترتيب الأشياء قبل تحليلها. السؤال هو دائماً إلى متى ستسمح الظروف الاجتماعية والاقتصادية بمثل هذه الأخطاء وأي أخطاء تسهل المنطق العملي للوقت.

مغالطة علم المفهوم

لقد كان جزءً رئيسياً من حجتي، بعد عمل Bennett & Hacker،

للتأكيد على أن المفاهيم داخل نماذج العلوم المعرفية ليست علمية بالفطرة بحكم مجالها الخطابي، كما يتصور البعض بوضوح. أريد أن أعود إلى هذه المغالطة، بسبب الغطاء الأيديولوجي داخل الادعاءات العلمية لبعض النظريات المعرفية. وكما يشير Bennett & Hacker (2003, 2): «عندما يتم الخلط بين سؤال مفاهيمي وسؤال علمي، فإنه لا بد أن يظهر حوارياً بشكل منفرد». المشكلة المستمرة، كما أشار Bennett & Hacker، هي أن الأسئلة المفاهيمية ليست مفتوحة للتحقق التجريبي تماماً كما أن المشكلات في «الرياضيات البحتة» ليست «قابلة للحل من خلال أساليب الفيزياء». وحقيقة أن المشاكل المفاهيمية ليست مفتوحة للتحقيق العلمي من خلال التعريف المنطقي تعيدنا إلى طبيعة اللغة والتعبيرات ذات المعنى.

في مناقشة James لعلم النفس والفلسفة أدرك أنه عندما تم اعتبار علم النفس كعلم طبيعي، يتم أخذ عبارة «الحالات الذهنية» كبيانات (James, [1892] 1985, 329). كما يدرك أن المشكلة تبدأ عندما نصبح ميتافيزيقيين، ويسأل عن حق عما نعنيه بكلمة «تطابق» فيما يتعلق ببيانات العقل والدماغ. تعيدنا المفاهيم إلى الفلسفة. والعلم المعرفي مليء بالمفاهيم. أنا متفق مع James، لكني أريد أن أذهب أبعد من ذلك. أريد إعادة علم النفس إلى الفلسفة والفلسفة مرة أخرى إلى سياسات التبادلات المتجسدة في البيئات المعيشية.

من المسلم به من قبل أولئك الذين ينتمون إلى العلم المعرفي للدين أن هناك حاجة إلى مزيد من التدقيق الفلسفي لمفاهيمه، وبمجرد أن نتمكن من إعادته إلى هذا المجال يمكننا بعد ذلك البدء في رؤية الاستثمارات وراء النزاعات. لا تملك الفلسفة وسيلة لحل جميع التأكيدات المتضاربة، يمكن للمرء أن يصدق بمجموعة من الحجج أو بأخرى، ولكن في النهاية توجد

طرق مختلفة للنظر إلى نفس المشكلة. وبالطبع، تصبح الفلسفة شغوفة في النضال لتأكيد مجموعة من المعاني على الأخرى. وأنا سعيد بهذه الخلافات التي لم يتم حلها، لأنها تجلب لنا فرحة عدم الحل في الجدال المفاهيمي، خاصة عند تخيل من نكون وما قد نصبح. ويدور الفكر الإنساني والنشاط الاجتماعي حول النقاش وتبادل الأفكار، والخطر هو عندما نواجه الأصولية الفكرية بدلاً من التعقيد، آفة عصرنا الحالي في التفكير.

تعد النمذجة المفاهيمية ممارسة قيّمة، ولكن يصبح سوء التطبيق وسوء الفهم أسهل عندما يكون هناك مناخ سائد للرأي يثبت صحة نماذج مفاهيمية معينة لسوق التكنولوجية، والتي تقود عالمنا الاقتصادي. إذا أردنا تقدير طبيعة النمذجة النظرية، فلا يمكن أن يكون العلم المعرفي بريئاً من الاقتصاد السياسي. وتشارك الفلسفة دائماً في تأكيدات قوة الحقيقة بالإضافة إلى محاولة استنباط بيانات الحقيقة، ولكن يجب عدم الخلط بين بيانات الحقيقة والتحقق التجريبي وبين الإرادة السياسية للسلطة[1]. ويكشف تاريخ علم النفس عن مشاكل النمذجة المفاهيمية، خاصة عندما تستمر في ارتكاب أخطائها. وبالعودة إلى James مرة أخرى: «إن المفاهيم الأساسية لعلم النفس واضحة جداً بالنسبة لنا عملياً، لكنها من الناحية النظرية مشوشة للغاية، ويمكن للمرء بسهولة

---

(1) العديد من إيماءاتي تجاه Sperberهي أن أقدر تفكيره حول حافة النزاع هذه؛ وربما يمكننا هنا إجراء حوار مستنير أخلاقياً وسياسياً حول العلوم المعرفية. وبمجرد أن نكون قادرين على القيام بتمييز البيئة السياسية لاقتصاد المعرفة وطبيعة التكنولوجية التي تخلق بيئة / علم البيئة للنماذج المعرفية لتزدهر وتنتقل (حتى لو كان يرغب في القيام بذلك بيان أقوى مني بالعودة إلى الأرضية المعرفية). وبعد ذلك، على الأقل، يمكننا التخلص من أولئك الأيديولوجيين النيوليبراليين غير المدركين للعلم المعرفي.

وضع الافتراضات الأكثر غموضاً في هذا العلم دون أن يدرك، حتى يتم تحديها، ما هي الصعوبات الداخلية التي تنطوي عليها. عندما تكون هذه الافتراضات قد أثبتت نفسها مرة واحدة (حيث أن لها طريقة للقيام بها في أوصافنا للحقائق الظاهراتية) يكاد يكون من المستحيل التخلص منها بعد ذلك أو جعل أي شخص يرى أنها ليست سمات أساسية للموضوع» (James, [1890] 1983, 148).

لقد وضعنا الآن الأرضية المعقدة لفحص سياسات المعرفة ضمن الرؤية شبه التجريبية للعلم المعرفي للدين ويجب أن ننتقل الآن بالتفصيل إلى أعمال Harvey Whitehouse.

طريقتان لتخيل التدين

طور Harvey Whitehouse (1995, 2000, 2005a) نظرية «معرفية» أصلية لطريقتين من التدين من ملاحظته الإثنوغرافية لمجتمع بوميو كيفونج في بابوا غينيا الجديدة. حدد اثنين من «الأنظمة السياسية والدينية المتناقضة» (المجموعة السائدة والمنشقة) وحددهما وفق أنماط «عقائدية» (ذاكرة دلالية متكررة) وأنماط «خيالية» (ذاكرة عرضية غير متكررة). مثل هذه الثنائية، كما يعترف، ليست جديدة، ولكنها وجدت في تاريخ علم اجتماع الدين في متلازمات (2001 [1904-5]) Weber «الروتينية» و«الكاريزمية»، ومتلازمات (1969) Gellner الدينية الحضرية والريفية، وأديان (1968) Goody الجامدة المتعلمة والمتغيرة غير المتعلمة قابلة، وطقوس (1974) Turner للخصوبة والطقوس السياسية، على سبيل المثال لا الحصر لارتباطاته المحددة (Whitehouse, 1995: 5, 2000, 3). والاختلاف الرئيسي هو محاولته «إعادة صياغة المشكلة في ضوء النتائج الأخيرة لعلم النفس المعرفي» (Whitehouse,

(1995, 5,194, 203، وخلقه لـ «نظرية واحدة» لجميع السمات المحددة في الأدبيات الموجودة (Whitehouse, 2000, 4).

ما هو مثير للاهتمام بشكل خاص حول نظرية Whitehouse هو تطورها في كل من دراساته الثلاثة حول الموضوع والتطبيق المتزايد للدال المعرفي في نظامه الخطابي. في أول كتاب بعنوان «في دخل الطائفة» ,1995) (194، صنع «استخدام» المعرفة، وأسند تفكيره إلى «الأنواع المثالية» لـ Weber (Whitehouse, 1995 207). وتعتبر النتائج المعرفية تقريباً ملحقاً في الفصل الأخير للدراسة الإثنوغرافية الغنية في السبعة الأولى. ومع ذلك، في الكتاب الثاني «الحجج والأيقونات» (2000, 1)، وسع افتراضاته إلى التطورات التاريخية الأوسع في ميلانيزيا والأشكال الدينية التي نشأت في أوروبا. ويزيد السجل المعرفي من وظيفته الخطابية وقدرته على ترتيب المعالم «العالمية»، والعمل ويُنظر إليه على أنه يناقش «بعض النظريات» المتطورة «في علم النفس المعرفي» ,Whitehouse, 2000, 4) (5, 11. وتأخذ اللغة أيضاً قوة أقوى تشير إلى «الأبعاد المعرفية» و«مبادئ المعالجة المعرفية» و«الأسس المعرفية»، على الرغم من إصراره على تطوير النموذج وفقاً لـ «الميول» و «تظل ميولاً لا أكثر».

في الكتاب الثالث، «أنماط التدين» (2005a)، تم تطوير هذه العمليات و «تضمينها» بشكل أكبر في جهاز معرفي «صلب وواقعي» في الرغبة في التجريبية، تجريبية بدون تحليل فلسفي للافتراضات المسبقة، حيث يواصل حلم العلم الخالي من السياق (,Whitehouse, 2005a 169). ويمكن رؤية ذلك من خلال الطريقة التي تم بها تزيين النظرية في المفاهيم المعرفية المقيدة، حيث إن الأسس المقننة «مُثراة وممتدة بشكل

كبير» (Whitehouse, 2005a, 1)[1]. وعلى الرغم من اضافة بعض الوعي بالسياق والحذر من تقديم النمذجة الحاسوبية للعقل، فلا يزال المعرفي يعمل على أشكال مقننة محدودة يتم إخفاؤها بالتركيز على موضوع الدين ومناقشة «مغلقة» مع المنظرين المعرفيين الآخرين (Whitehouse, 2005a, 22). لا حرج في التوضيح اللاحق وتطوير نظرية وفكرة، لكن المثير في مقاربته هو الطريقة التي يعمل بها الخطاب المعرفي غير المدروس في نصوصه وكيف تعكس هذه اللغة الجهاز الاجتماعي للعالم السياسي تماماً كما يستخدمه. واستراتيجيات التقليل من شأن الأيديولوجية ضد المعرفة. اسمحوا لي أن أشرح هذه الاستراتيجيات بمزيد من التفصيل.

الوظائف المعرفية عند Whitehouse كمفهوم محايد سياسياً، وفي قراءاته الخاصة للذاكرة، يعتقد أن موقفه يتعارض مع العمل السياسي والأيديولوجي لكتاب مثل Maurice Halbwachs (1925, [1950] 1992. وعلى سبيل المثال، كتب مقارناً بهذا التفكير: «الاتجاه المركزي لحجتي يذهب في الاتجاه المعاكس. بدلاً من السؤال عن كيفية مساعدة التنظيم السياسي والأيديولوجية في تشكيل ذكريات الناس، أتساءل عما

---

(1) لقد اخترت عدم مناقشة هذا المجلد الأخير بالتفصيل، لأنه من وجهة نظري تجميل للرؤى الإبداعية السابقة، وبالتالي محرسة لتوطيد المعرفة لتوسيع خطوط النقل الفكري. وبالتلي، فهو يواصل جميع أخطاء العمل السابق، مع بعض التنازل ربما لبعض العوامل البيئية، والتي أشرت إليها في متن النص الرئيسي. واللافت في هذا النص النهائي هو محاولته الاعتراف ببعض الجوانب السياقية الأوسع، ولكن دون أي تغيير جوهري في الاتجاه النظري. ومن المثير للاهتمام أن نرى أن جاذبيته متعددة التخصصات لا تشمل تاريخ الاقتصاد أو لنظرية السياسية (بغض النظر عن المفكرين النقديين داخل هذه المساحات التخصصية)، مما يؤكد الحدود الفلسفية لنظريته (Whitehouse, 2005a, 170).

إذا كان يمكن القول إن السمات العالمية للذاكرة البشرية، التي يتم تنشيطها بطرق مختلفة، تشكل تنظيماً سياسياً» (Whitehouse 2000: 5).

ثم يتم استخدام المعرفي كاستراتيجية علمية لإبعاده عن الفكر السياسي. وبمتابعة Sperber (1985b: 79)، يطرح نقطة مماثلة: «لا يمكن القول بأن المؤسسات السياسية والدينية والاقتصادية تؤثر على بعضها البعض دون التأثير على عقول الناس أولاً» [1](Whitehouse, 1995, 194). هذه أداة بارعة للانحراف، لأنه يعزل العقول عن طريق مناشدة الأصول ويحد من أي امتداد. إنها مغالطة وراثية، تشرح شيئاً ما من خلال مناشدة زائفة للأصول. من الواضح أنه ليس هناك شك في أن القوى البشرية تنشيء أنظمة اجتماعية من قدراتها الخاصة، ولكن اقتراح أنه يمكننا فصل المعرفي عن نظامه التمثي الخاص به هو اقتراح يمكن للعالم المعرفي أن يخطو خارج الزمن واللغة والثقافة ليكشف عن الإدراك الأصلي تحت طريقتهم الخاصة في تمثيل هذه المعرفة. لم يتم الحفاظ على مفاهيم المعرفة والتفكير في أنفسنا من تأثير خارجي. تتضمن المغالطة الجينية أيضاً مغالطة علم المفهوم (التي تمت مناقشتها أعلاه) في نفس الحركة، لأن المعرفي ليس ترتيباً معيناً، حتى عندما يستخدم Whitehouse المصطلح دون سؤال. ولا يتم إعطاء مفاهيم المعرفة مسبقاً مع الدماغ المادي، على الرغم من أن هذا الافتراض يؤطر كتابات العلوم المعرفية كما رأينا.

يتم دعم هذا النداء إلى الفضاء التخيلي للمعرفة من خلال مناشدة

(1) أكد Sperber (1985b, 79) أن: «لكي تؤثر البنية التحتية الاقتصادية على الدين، يجب أن تؤثر على عقول البشر، لكن يمكننا الآن إعادة صياغتها بالقول: لكي تؤثر النظرية المعرفية على الدين، يجب أن تؤثر أولاً على القيم الأخلاقية للاقتصاد التي تشكل تمثيل لعقول البشرية».

«الحقيقـة» النفسـية خـارج الممارسـة الإثنوغرافيـة الأنثروبولوجيـة، إلى النتائج «الحاسـمة» للعلم المعرفي(Whitehouse, 1995, 194). ودائماً ما يكون الانجذاب إلى تخصص ومجموعات أخرى من الأبحاث عزلاً زائفاً للحجج، لأنه لا يثير أبداً أي تساؤل حول الخطاب الداعم وتكوينه (شيء شائع في الدراسـات في علم الدين). ونقطة انطـلاق Whitehouse هي «عـالم النفـس»، لكن عالم النفـس – كما أظهر هذا الكتاب مـراراً وتكراراً عالق في سياسة أوسع لتكوين المعرفة. ثم يعمل المعرفي كمفهوم صالح خارجياً تم اسـتيراده لقراءة موضوع الثقافة أو الدين دون تحليل فلسفي. إنه يعمل كأسـاس مسبق للتجربة والسلوك مثل مفهوم الخبرة في دراسة Proudfoot (1985).

لتوسـيع رؤيـة Proudfoot (1985)، التـي نوقشـت في المقدمـة، تعمل المعرفـة كعنصر نائب (الأسـاس الـذي لا يرقى إليه الشـك) لنوع معين من الكلام خارج السياسة (وضمنياً ضد السياسة). وتحمل ترتيباً ثقافياً للمعنى في عمـل Whitehouse وفـق الخطـوط التـي درسـناها بالفعـل. وتصبح، كـما يقـر Whitehouse، طريقة «الخـام» المعرفة معاً في «توحيـد إطار نظري موحـد»، وقراءة الفكري والاجتماعي من الناحية النفسـية (Whitehouse, 1995, 218, 220). لكـن الوظيفـة الاسـتثنائية للعنصر المعـرفي هي أن هذا تجـاوز الخطابـات الأخرى، وإعطـاء الأولوية لـ «الحقيقة» النفسـية المعرفية عـلى جميع الأشـكال الأخرى للمنظور على «الحقيقـة»، لا يُنظر إليه أبداً على أنـه «أيديولوجـي». يصبح المعـرفي إذن مفهومـاً محمياً، على افـتراض أنه لا يتطلب تأهيلاً، ولكن كما أوضحنا، فهو مفهوم متقلب تاريخياً وغير مسـتقر نظرياً، ويحمل جميع أنواع الافتراضات حول الفردية والعلم وأيديولوجيات التقنين. إن عمل Whitehouse مليء بالإشارات إلى «التشفير» و«التقنين»، ولكن ما هو ترتيب القوة المجازي الذي تحمله هذه الكلمات؟

أيديولوجية التقنين

يهتم عمل Whitehouse الإثنوغرافي بالواقع الاجتماعي والسياسي. وفي الواقع - كما يؤكد - «قد ترتبط طريقتا التقنين إلى حد ما بمسارات سياسية متباينة»(Whitehouse, 2000, 50). يوضح Whitehouse أيضاً عند مناقشة النشاط التبشيري المسيحي في المجتمع الميلانيزي أن ذاكرة الطقوس والهويات المجهولة لها أهمية سياسية. «الآثار السياسية لهذا لا يمكن الاستهانة بها» (Whitehouse, 2000, 40). ويهتم عمله في بوميو كيفونغ أيضاً بالأجندات القومية والتوقعات الألفية (Whitehouse, 1995, 203). وكان السياسيون ينقلون الأفكار في هذه السياقات، لكن ما لم يفكر فيه Whitehouse أبداً هو السياسة وراء انتقاله للأفكار المعرفية. ما قيمة «إعادة صياغة» الحقائق الاجتماعية والثقافية (مقابل موضوع الدين المتخيل) في خطاب التقنين؟ أو يمكننا أن نضيف، ما الذي تفعله الأشياء الذهنية لتحويل تصنيف Whitehouse لنقل الثقافة، ولماذا يعتمد هذا الإرسال على قصر المعرفة على العقل؟

اسمحوا لي أن أوضح البنية الخطابية والأيديولوجية بقراءة «الدين الطقوسي» (Whitehouse, 2000, 112) بطرق مختلفة. في مناقشة مسألة الإرساليات المسيحية، تحدث Whitehouse عن الطريقة التي حاولت بها الإرساليات المسيحية «إضفاء الطابع الطقوسي على العبادة على نطاق أوسع بكثير مما كان معتاداً في حياة الأوروبيين الذين يذهبون إلى الكنيسة خلال نفس الفترة» (Whitehouse, 2000, 39). ويناقش «العادات» والروتينات اليومية في محطة المهمة، والأطفال يهتفون لتذكر - أو «الترميز» كما يفضل Whitehouse - المعرفة بشكل أعمق. الآن أولاً - وهنا أعود إلى James ومسألة «التجنس» التي أعاد اكتشافها المنظرون المعرفيون لاحقاً، مثل Boyer- لا يوجد شيء مختلف حول الدين وأي

أشكال أخرى من الممارسة التعليمية للتعلم والتذكر، فهي نفس العمليات البشرية. لذا بإزالة عمل Whitehouse من مغالطة الموضوع الديني، نعود إلى أسئلة الذاكرة نفسها والأمور الذهنية للمعرفة. كيف يساعد استخدام مصطلح المعرفة؟ يبدو أن المصطلح «يرسخ» الاكتشاف بطريقة ما تتجاوز «الملاحظة» التصنيفية. والفرضية هي أن هناك مكاناً ما - يفترض أنه الدماغ - الذي يحدد عملية الذاكرة هذه، ولكن لماذا يتم إغلاق المفهوم المجرد للمعرفة وتشويشه بهذه الطريقة؟ ماذا يريد Whitehouse في هذا الاستئناف؟ ما السبب الذي يخدمه؟ يكمن الخطر دائماً، كما أشار Shotter (1997)، في «العزلة عن كل شيء آخر» لهذا النهج، وفي هذه المرحلة نرى أيديولوجية المعرفة بوضوح شديد.

إن منطق موقف Whitehouse هو القول بأن كل ما نقوم به يتم تحديده من خلال العمليات المعرفية للتقنين، والتي تشكل المؤسسات والأنظمة السياسية والسلوك الشعائري. ومن المثير للاهتمام في هذه العملية أن نلاحظ كيف قام بتحويل اللغة الفيبرية من «الروتين» إلى «المعرفي» كأداة لإعادة الترتيب. «الروتينية مرتبطة بشكل مباشر بأسلوب التقنين» (Whitehouse, 2000, 9) وبعد ذلك ، كتب «الطقوس روتينية بشكل كبير، وبالتالي يتم التعرف عليها كمخطط عام» (Whitehouse, 2000, 51). لا يعني ذلك أنه يقدم دليلاً على موقف Weber، لأن Weber يجادل فقط من أجل «النوع المثالي» وليس الواقع التجريبي، لكن Whitehouse يسعى إلى «إعادة صياغة» كل شيء في النظام المعرفي.

تعمل لغة إيجاد المعرفي من خلال تحويل البحث إلى بنية مسبقة، لكن مغالطة المفهوم تخفي كيف يتم «تصنيع» واقعه في الخطاب ذاته. ويمكننا أن نرى هذا فيما يتعلق بفكرة الذاكرة. تم بناء عمل Whitehouse على

أساس «أنواع» الذاكرة، «الأنماط» «المشفرة» في «أنواع الذاكرة». اللافت في هذا هو أن «الوضع» تم تخيله أو إنشاؤه أو اختراعه، بل إنه يتمتع ببعض «التعسف» (Whitehouse, 2000, 3) المرتبط بخصائصه. وبالتالي، قبل فرضية «الذاكرة المشفرة»، يوجد بالفعل وضع مفترض متجذر في الذاكرة، والذي يجعل من الممكن الحصول على جميع أنواع الذاكرة من خلال تخيل جميع أنواع الأوضاع. والمقنن يعتمد على الترتيب الثاني لإنشاء الشيء أو الوضع الذي يتم حفظه. وقد ناقشت هذه المشكلة فيما يتعلق بـ McCauley & Lawson، «بحيث يكون الفعل الطقسي» A «مساوياً بشكل تجريدي للمعرفة B: B = A، بغض النظر عن سياسة بناء النظرية X و Y و Z» (Carrette, 2005c, 247). هذا المنطق الدائري هو جزء من طريقة للحفاظ على المعرفة من جميع عوامل التأثير الأخرى. ومن المهم أيضاً ملاحظة أن الطريقة التي نفكر بها في الذاكرة اليوم، في عصر الذاكرة الممتدة غير البشرية في الكمبيوتر، تختلف عن الطريقة التي تصورنا بها الذاكرة في عصور ما قبل الآلات (Carruthers, 1992; 1998). وهكذا يستخدم Whitehouse كلمة «ذاكرة» بدون مؤهل، لأنه يضعها في إطار نموذج معرفي فردي وليس بعبارات، على سبيل المثال، الذاكرة الاجتماعية لـ Wilson (Wilson, 2004, 189–98). فكما يلاحظ Wilson بعمق: «الذاكرة، مثل المعرفة، هي مصطلح شامل، والظواهر التي تشير إليها منتشرة في كل مكان في حياتنا العقلية: في اكتساب اللغة واستخدامها، ومهارات الأداء والتعلم، والتواصل والتواصل الاجتماعي، والروتين اليومي، وأي شكل من أشكال التوظيف. إذا تم تخريج الذاكرة، فإن الكثير من حياتنا المعرفية تكون كذلك أيضاً» (Wilson, 2004, 197).

يمكننا وصف تحول Whitehouse في التفكير إلى المعرفي على أنه «بناء الجملة يسبق الحجة الرمزية»، ولكن بناء الجملة لا يوجد أبداً في بعض

المجالات المعزولة، إنـه دائماً عملية تاريخية واجتماعية محددة، ودائماً داخل وخارج الدماغ (كما في النص المكتوب أو المطبوع أو الإلكتروني). ويكون بنـاء الجملة منطقياً فقـط في عمليته الرمزية، حيث إنها مترابطة، وهي دائماً عقلية وعامة، وبالتالي فإن القوة النحوية-الرمزية لديها القدرة على تنظيم تشغيل القدرة العقلية. وأستطيع أن أتخيل وأنشـئ أشياء كثيرة مختلفة وفق نفس قواعد النحو، لكن الرغبة في عزل النحو لا تكشـف شـيئاً عن القيـم الرمزية للحياة. ويمكنني أيضاً اسـتخدام نفس البنية للتحدث عن «التذكر» و«الترميز»، ولكن تكشـف القوة الرمزيـة لمثل هذه المراجع عن ترتيـب مختلف تمامـاً للتمثل حول «التفكير» أو «المعرفة» ونمذجة مجازية قبل وبعد الكمبيوتر.

يدرك Whitehouse، على الأقل، مشـاكل نقل نموذجه إلى سـياقات إقليمية وتاريخية أخرى (Whitehouse, 1995, 160)، لكن هذا لا يمنعه من تقديم ادعـاءات «عالمية» بدلالة المعرفة، ثم رسـم خريطـة لنموذجه وفـق المجتمعـات المتعلمة وغير المتعلمـة، إطار يبدو أنـه يقوض ضرورة الحديـث عـن المعرفـة (Whitehouse, 2000, 5, 11, 160ff). ومفتـاح السياسـة الانعزاليـة هـو كلمـة «مرتبطـة». إذ يلاحـظ Whitehouse أن «التقنـين» مرتبط بـ«تكوين المجموعـة» و«ديناميات التنظيم الاجتماعي» و«المسـارات السياسـية المتباينة» (Whitehouse, 2000, 49, 50)، لكنه يغمـر هذه «الروابط» من خـلال رفع «المعرفي» باعتباره النظام الأسـاسي المهم. وبشـكل غريب نوعـاً ما، نهج «أقل وضوحاً» و«الفطرة السـليمة» (Whitehouse, 2000, 50, 118)، مثـل هـذه التحـولات الدقيقـة تكشـف عن الرغبـة الأيديولوجيـة في أخذ مـا نعرفه (نلاحظـه) وجعله يبـدو (الفطـري). إن الانتقـال مـن الملاحظـة إلى الحقيقـة العلميـة ليس بالأمـر الجديد. وكما لاحظ Goldenberg (1979) وآخرون، انتقل Carl

Jungبسهولة بمرور الوقت من الأنماط التصنيفية الأصلية إلى الحقيقة البيولوجية في نظريته عن النماذج الأصلية (انظر Carrette 1994) بطريقة مشابهة جداً لـ Whitehouse؛ على الرغم من أن قراءة Whitehouse تستند إلى تحولات تكنولوجية أوسع في المجتمع.

لذلك فإن ما لدينا في عمل Whitehouseهو مقدمة للغة المعرفة والتقنين والنقل إلى لغة التفكير والتذكر والتواصل. واللغة السابقة بعيدة كل البعد عن الحياد باعتبارها «حقيقة» علمية، كما أوضحنا في مناقشة مغالطة المفهوم أعلاه. إذن كيف لنا أن نفهمها وأين يمكن أن نجد هذا «النمط» من الخطاب الذي يعمل في العالم الغربي المعاصر؟ تصبح النقطة أكثر وضوحاً إذا اتبعنا مرة أخرى كلمة «روتينية» في خطاب Whitehouse. إذا تم تشكيل عالم Weber من خلال الاستعارات الصناعية، فإن لغة تكنولوجية الكمبيوتر تعلو لغة Whitehouse. ومع ذلك، فإن الاختلاف الأساسي هو أن لغة Whitehouseتستند إلى سجل «علمي» بدلاً من الترتيب الوصفي «للأنواع المثالية»، لكننا رأينا بالفعل أن هذا النداء إلى «العلمي» ليس نهائياً أو مؤكداً بأي حال من الأحوال[1]. يجدر إذن النظر في لغة Whitehouseفيما يتعلق بأدب اقتصاد المعرفة لتوضيح وجهة نظري، ولكن قبل ذلك، ربما يمكننا جعل العلوم المعرفية موضوعاً للفحص من خلال استكشاف بعض الأصوات النقدية الأخرى لعمل Whitehouse، داخل وخارج مجال العلوم المعرفية.

امتدادات نقدية

ليس هناك شك في أن اختيار Harvey Whitehouseالقراءة عمله

(1) أود أن أزعم أن المعرفي لديه هالة «العلم» من خلال جهازه المفاهيمي داخل فرضية الدماغ والعقل المضللة وبترتيب اقتصاد المعرفة، الذي يدعم هذا الخطاب.

الميداني الأنثروبولوجي من حيث العلوم المعرفية قد اجتذب الكثير من الاهتمام النقدي، ولهذا وحده قيمة في خلق نقاش هائل. في حين أن قلة قد نظروا في نموذجه من منظور موقعه ضمن ظروف اقتصاد المعرفة، كان هناك من يشككون في منطقه الانعزالي[1]. هناك ثلاثة أصوات نقدية مفيدة مهمة في محاولتي لتوسيع الخطاب النظري لـWhitehouse ليشمل الاقتصاد والثقافة السياسية.

أولاً، يعد مقال Gregory Alles (2004) النقدي أحد المقالات القليلة التي تفحص عمل Whitehouse من منظور النظرية الاقتصادية. إنه يسعى إلى «تكملة» أو «تقاطع» نماذج المعرفة مع المتغيرات الاقتصادية للتبادل المتكرر والمصطلح، وعلى الرغم من أنني أريد أن أتساءل عن أشكال النظرية الاقتصادية المعرفية، إلا أنه يستخدمها لموازنة انتقائية Whitehouse على الأقل. الأهم من ذلك، أنه يدرك السياق «الموسع» للمعرفة عندما يستنتج: «العالم ليس شيئاً نتخيله ونتذكره فقط؛ إنه مكان نعيش فيه. الكائنات الحية لا تدرك العالم من أجل المتعة المطلقة للقيام بذلك؛ يعرفون العالم ليعيشوا فيه» (Alles, 2004, 286). يريد Alles، من وجهة نظري، توسيع نموذج Whitehouse، لكنه لا يشكك أبداً في الترتيب الخطابي للمعرفة داخل سياسات معرفة Whitehouse.

الحجة الثانية الأقرب لهذا الموقف، قدمها Mathew Day (2004).

---

(1) كان عمل Whitehouse موضوع لعديد من المؤتمرات والإصدارات الخاصة اللاحقة من المجلات، بما في ذلك «الطريقة والنظرية في دراسة الدين» (2001)، ومجلة المعرفة والثقافة (2005). وانظر أيضاً Whitehouse & McCauley (2005)، وألهم عمله أيضاً سلسلة كتب العلوم المعرفية للدين، وأدى إلى إنشاء معهد المعرفة والثقافة الخاص به في جامعة كوينز، بلفاست، أيرلندا الشمالية، المملكة المتحدة.

توقعه للحظة التي يبدأ فيها العلماء المتمرسون في «الأوصاف السميكة لجيرتزيان للترتيبات الثقافية المحلية» في الاقتراب من البحث المعرفي، جعله يقدم «كتاباً أولياً» للمناقشات المستقبلية. في نقده Whitehouse، وضع الحالة (كما ذكرت سابقاً في هذا الفصل) من أجل «المعرفة المتجسدة»، الذي يعتقد أنها لن تنجح إلا إذا تم تأسيسها على «خطوط متواضعة» تقاوم أطروحة (1997) Mithen's عن الأشكال المادية «ما وراء قدرة العقل» (Day, 2004, 253). وبينما يهتم Alles و Day بتقديم انتقادات منهجية في دراسة موضوع «الدين»، وما يشغلني هو خطاب «المعرفة» في قراءة «الدين»، إلا أنه لا يزال من المفيد استكشاف بعض ردود Whitehouse الكاشفة جداً لعملهم كطريقة للمضي قدماً إلى اهتمامي بشروط ما وراء المعرفة في اقتصاد المعرفة.

كان رد Whitehouse على Alles هو العودة إلى أمان «المتغيرات القابلة للتعميم» والتشكيك في تكهنات Alles بشأن «الممكن». ولكن بعد التأكيد على هذه النقاط، في رده على Day، أكد على دعمه «المجموعة معقدة من العمليات التي تتكشف من خلال تطوير الكائنات الحية في البيئات» (Whitehouse, 2004, 330). ويمكن التعجب من تواضع Whitehouse في توقعاته في هذه المرحلة، ولكن ليس بإرادته السياسية الأخلاقية أو رغبته في التفكير بطرق معقدة. Whitehouse محق في التشكيك في «تجسيد» المؤسسات الاجتماعية، لكن من الخطأ افتراض أن «الفاعلين» لا «يعيدون» المفاهيم للأغراض السياسية ومن ثم دعمهم من خلال إنشاء مؤسسات للحفاظ على مثل هذه المفاهيم ونشرها، خاصة عندما تقترب المفاهيم أسفل تحليل اجتماعي أوسع (من شأنه أن يكشف عن الطبيعة الأخلاقية والسياسية للمعرفة). ومن اللافت للنظر أيضاً أنه رداً على نقد Day، أشار Whitehouse إلى مقال خارج المجموعة

الرئيسية لكتاباته حول الأنماط المعرفية للتدين. في هذا المقال، من الواضح أن Whitehouse (2001, 170, 179) منفتح على النقاش - وباتباع Hutchins (1996)- حول أن هذه المعرفة «موزعة»، ويجادل بوضوح لمقاربة «الجمع». وما هو غير واضح هو إلى أي مدى يتم تنفيذ ذلك في ممارسة نظريته، بسبب عدم القدرة على التقاط المتغيرات اللانهائية.

هنا، وفي أعماله اللاحقة (Whitehouse, 2005a, 22–4, 27, 174)، اعترف Whitehouse، تحت ضغط متزايد من الأصوات الناقدة، بأهمية البيئة، لكن لم يتم وضع نظرياته بالكامل أبداً بسبب «التحدي التجريبي» لتأسيس خطاب للقيس وغموض حقيقة أن إدراكه الخاص للمعرفة يخضع لنفس المعايير (Whitehouse, 2005a, 157–70). يستطيع Whitehouse (2005a, 16, 22–4) أن يجادل في أهمية «الدين» كظاهرة «موزعة» و«تعتمد على السيق»، لكنه لا يطبق هذا على تشكيلاته الخطابية. وفي العمل اللاحق، يتحرك حتى نحو موضع وسط بين «الجهاز العام الثابت» و«الهيكل العضوي»، ولكنه راسخ جداً في موقعه الخاص بحيث لا يستطيع التفكير دينامياً في المعرفة بالطرق التي عبر بها Wilson (2004). ومع ذلك، فإن المشكلة لا تتعلق فقط بالحسابات العلمية الحذرة (التي يجب أن نثني عليها)، ولكن عدم الرغبة في توسيع نطاق البحث عن طريق تفريغ ما يعنيه السياق وفكرة العقل الدينامي لـ «علم» تجريبي للعقل نفسه، الذي يقودنا إلى الصوت الثالث النقدي لعمل Whitehouse.

كان Boyer (2005, 23, 17–18) حساساً لقضايا «التخصص التجريبي»، ويريد أن يفتح عمل Whitehouse على مجموعة أوسع من المتغيرات، ويدعي أن أنماط تدينه هي «حزم من الميزات» أو «وصف

للميـزات المتلائمـة». ويعتقـد أن Whitehouse سيسـتفيد مـن دراسـة التقسـيم الطبقـي الاجتماعي. والأمر الأكثـر لفتاً للانتباه هـو أن Boyer (2005, 18) - كـما أشرنـا سابقاً - يُظهـر تقديـراً للعوامـل الاقتصادية والسياسـية التي تسترشـد بقـراءة الوضـع العقائدي. وقد حـدد Boyer (2005, 18–22) هذه المواقع ضمن مناقشـة «الجماعات الدينية»، «جماعة تسـتمد رزقهـا وتأثيرهـا وقوتهـا مـن حقيقة أنها تقـدم خدمـات معينة». وقراءة Boyer للممارسـات الثقافية من حيث تعد السـيطرة على السـوق والعلامـات التجاريـة بمثابة تطـور مذهـل - ومنعـش - لمنظـر معرفي. ويكشـف عن أهمية المستويات المعقدة والمتكاملة للقراءة. كما كتب، بشكل غـير معهود، ضد وجهة نظر Whitehouse للأنـماط العقائدية: «الصراع سـياسي واقتصادي بـين الأفراد الموجودين في مجالات مختلفة من السـوق الدينية».

يعتبر تحول Boyer إلى البيئة الأوسـع، بدلاً من عزل النظرية المعرفية، تطـوراً مهماً ضـد الإمبريالية المعرفية. تمنحنا هـذه الخطوة بعد ذلك فرصة لقـراءة العلـوم المعرفية بنفس المصطلحات. ما هـي الخدمات المتخصصة التي يقدمها العلماء المعرفيون في سـوق متخصـص لاقتصاد المعرفة؟ وما الـذي يمكن أن نجده مع «نسـخة أكثر تحديداً تاريخياً مـن الفهم المعرفي» ليـس فقـط للديـن بـل للنظريـة المعرفية؟ هـل يمكـن أن يكـون نموذج Whitehouse نفسه جزءً من الطبقات الاجتماعية لاقتصاد المعرفة؟ يفتح Alles و Day و Boyer سبقاً نقدياً قيماً من خلال توسيع المساحة الفكرية للتفكير في الأنـماط المعرفية للدين، وعلى الرغم مـن أنهم قد يكونون غير مرتاحين إلى حد ما مع امتدادي، إلا أنه من خلال نفس القواعد تمكننا من إعـادة هذا النقد إلى علم المعرفة. وفي ضوء هذه التأملات، دعونا نفحص كيـف يعمل خطـاب العلوم المعرفية في عمل Whitehouse ونستكشـف

كيف يعكس التفكير في اقتصاد المعرفة. بالإضافة إلى ذلك، إذا أردنا أن نأخذ على محمل الجد تنازل Whitehouse (2005a, 174) لاحقاً بأن «أسباب الدين لا تكمن فقط في آليات التفكير البشري ولكن في سياقات تفعيلها»، فلا بد أن هذا لا يقل صحة عن النظرية النفسية. وبينما قد يرغب Whitehouse في الحفاظ على سلامة التجريبية، فإن «سياق التنشيط» في اقتصاد المعرفة يكشف الأساس الأيديولوجي لرؤيته التجريبية.

Whitehouse في اقتصاد المعرفة النيوليبرالي

في دراسته لاقتصاد المعرفة، يستكشف منظّر إدارة المعرفة الفرنسي Dominique Foray، الذي ناقشنا عمله في الجزء الأول، إعادة أنتاج المعرفة. في هذه المناقشة، يستخدم لغة «التقنين» ويفحص «دور التقنين في سياق اقتصاداتنا القائمة على المعرفة»(Foray, 2004, 73). ويلاحظ طبيعة إعادة الإنتاج المكلفة لما أسماه Polanyi بالمعرفة «الضمنية»؛ المعرفة التي «لا يمكن التعبير عنها خارج عمل الشخص الذي يمتلكها». ومع ذلك، فإن المعرفة «المقننة» تكون أكثر فعالية لأنه يمكن إعادة إنتاجها «بتكاليف هامشية منخفضة». وكما كتب Foray: «ومع ذلك، يمكن تقنين المعرفة؛ وهذا يعني أنه يمكن التعبير عنها بلغة معينة وتسجيلها على وسيط معين. كما إنها منفصلة عن الفرد، والذاكرة وقدرة الاتصال التي يتم إنشاؤها تكون مستقلة عن البشر» (Foray, 2004, 74).

في مناقشة المجتمعات المكتوبة وتخزين المعرفة، يشير Foray أيضاً إلى كتاب «تأهيل العقل المتوحش» لـ Jack Goody (1977)، ويؤكد على أهمية المواد المكتوبة في الأنظمة الاجتماعية والوظيفة الاقتصادية لأنماط التدوين «التقليدي». حتى الآن قد نقدر اللغة المشتركة والتفاهم مع Whitehouse فيما يتعلق بنقل المعرفة وتقنيات اللغة الشفوية، وكذلك

بعد عمل Goody (1977)، المجتمعات المتعلمة. ولكن بعد ذلك يأخذنا Foray إلى سؤال آخر حول «تطور نمذجة المعرفة»، حيث يشير إلى أن «نوع الشفرة له آثار معرفية»(Foray, 2004, 79). ومن القوائم والجداول والصيغ إلى لغات البرامج وتكنولوجية المحاكاة وشبكة الويب العالمية، هناك أوامر مختلفة لنمذجة المعرفة. هذا يدل على أن «الأدوات» التي نصنعها للذاكرة تغير الذاكرة واللغة المتعلقة بالذاكرة، ولكن أيضاً هي مدفوعة اقتصادياً. وهكذا، فإن Foray، مثل Whitehouse، عالق داخل منطقه الخاص في تمثل المعرفة داخل مجموعة متطورة من الاستعارات حول المعرفة. فهو، على سبيل المثال، يستخدم لغة التقنين والمعرفة كأجزاء فرعية من مناقشته للمعرفة، لأن إدارة المعرفة تنبثق من العصر التكنولوجي.

ومع ذلك، فإن الجزء الرئيسي من حجة Foray التي يجب ملاحظتها في هذه المرحلة، هو الرابط الذي يقيمه بين التقنين والتكاليف الاقتصادية. يرتبط أي شكل من أشكال التقنين بفائدة اقتصادية (مسألة توزيع الموارد) واحتياجات التكيف مع سياقات اقتصادية محددة (معرفي بالمعنى الموسع). «وبالتالي، فإن التحليل الاقتصادي لاختيار التقنين يهتم فقط بما يمكن تدوينه في سياق تاريخي معين» (Foray, 2004, 83). هنا نرى التوتر والمفارقة الأيديولوجية عند Foray، لأن لغة اقتصاد المعرفة تقنن المعرفة للعصر التكنولوجي للسوق العالمي. ويتعزز الموقف عندما يظهر تقنين العلوم المعرفية أيضاً في قلب النظرية الاقتصادية الليبرالية الجديدة. فيجادل عالم الاقتصاد John Davis (2003, 89) بأن «الالتزامات الفلسفية الأساسية للاقتصاد الرياضي السائد» هي تلك الالتزامات الخاصة بالعلوم المعرفية المبكرة التي تصور الأفراد على أنهم

آلات رياضية أو حاسوبية»[1]. وأيديولوجيات الرياضات الشيكية - كما مر في الفصل الثاني - تدعم إدارة المعرفة والعلوم المعرفية والاقتصاد المعاصر، ويتم استغلالها لتحقيق الكفاءة. وتحتاج قوة حجتي هنا إلى تفكيك بسيط لأغراض الوضوح الأكبر.

تنبثق خطابات «اقتصاد المعرفة» و«العلوم المعرفية» من البيئة الاقتصادية لمجتمع الشبكة وتسهم فيها لاحقاً. إنها خطابات جديدة نسبياً (أو بالأحرى طفرات جديدة) ناشئة عن حقيقة أن الابتكار التكنولوجي يوفر خيارات لغوية جديدة للتفكير في المعرفة، والتي بدورها توفر أشكالاً جديدة من المعرفة للتطور التكنولوجي. وهكذا تزيد أجهزة الكمبيوتر من لغة «الرموز» من خلال توفير بيئة جديدة للترميز الفعل، والتي تتغذى بعد ذلك على البيئة العامة لإنشاء المزيد من اللغات الجديدة في تطور الموارد والتكنولوجيا وزيدة الموارد لنمذجة العقل.

التقنين هو لغة الشفرات في عصر الكمبيوتر وتطورها من خلال العلوم المعرفية، وبالتالي، من خلال إدارة المعرفة، يوفر فرصة لأشكال جديدة من إنتاج المعرفة من حيث اللغة الجديدة. العامل الرئيسي هو الترابط المتبادل للمعرفة والبيئة والموارد واللغة التي تولد إمكانيات جديدة دائماً في كل عصر. سؤال Foray، المُستعار من Nelson & Winter (1982) هو: «كيف يقرر الوكلاء الاقتصاديون ما إذا كان عليهم تقنين المعرفة القابلة للتقنين ولكن لم يتم تقنينها بعد؟»(Foray, 2004, 82). يمكننا إعادة

---

(1) ما يكشفه Davis (2003) هو أن أشكال الفردية متضمنة في النظرية المعرفية والاقتصاد، وهو أمر أكده Wilson (2004) في دراسته للعلوم المعرفية. وتكشف هذه الأشكال الأيديولوجية الخفية للفردانية والطرق المقيدة للنمذجة عن القيم الكامنة وراء العلم.

صياغة هذا من خلال التساؤل عن متى يمكن ترجمة الأشكال التقليدية والحديثة للمعرفة - مثل خطابات الطقوس والدين - إلى الخطابات الجديدة لاقتصاد المعرفة المعرفية في أواخر الحداثة؟ الإجابة هي عندما يكون هناك إمكانات سوقية لمثل هذه الترجمة. وكما يوضح Foray من خلال اقتباس Steinmueller (2000): «أصبح التقنين جوهر النشاط الاقتصادي» (Foray, 2004, 90). ما يعنيه هذا هو أن أنظمة التفكير التي «تقنن» المعرفة من خلال خطابات العلم المعرفي أو اقتصاد المعرفة تعكس وتولد نفسها في النظام الحالي لإنتاج رأس المال. التفكير في التفكير من حيث المعرفة المقننة يتم إنشاؤه من خلال الطلب الاقتصادي أو على الأقل من خلال الكفاءة والبيئة الاقتصادية التكنولوجية. وتدفع الأنظمة الرمزية للأيديولوجية اللغة إلى التفكير في البنية؛ أو - بعبارة بسيطة - قد تكون هناك بنى معينة ولكن تتغير كيفية تمثلها. وتجري النظرية في بيئة سياسية، حتى في نظرية التفكير. هل من الممكن أن نعيد ترتيب العلوم المعرفية للدين إلى بيئتها الاجتماعية السياسية؟

إن رأيي هو أن Whitehouse يأخذ عن غير قصد اللغة المعرفية المشفرة لاقتصاد المعرفة الغربي إلى السياسة الوصفية لبابوا غينيا الجديدة وسياقاته «العالمية» الأخرى المتوسعة. إنه «ينقل» الطلبات المعرفية من وعبر العصر التكنولوجي وينتج «مفاهيم» لتوسيع سوق التمثيل، بترديد تحليل Boyer المتخصص. والمفاهيم المعرفية لها عملة لأنها هي اللغة الأيديولوجية السائدة في السوق، وبالتالي فهي تتدفق عبر الجهاز الاجتماعي بسهولة أكبر. لذلك فإن عمل Whitehouse هو جزء من ترجمة الواقع إلى لغة اقتصاد مختلف. ويمكن لـ Whitehouse أخذ كل أفكار Weber و Goody و Gellner و «إعادة صياغة» أوصافهم الحداثية في لغة التقنين بلغة عقل الكمبيوتر الفردي، ومنحهم بالفعل أيديولوجية

العلم. فتتلاشى المسؤولية الأخلاقية السياسية عندما يتم عزل المفاهيم عن البيئة السياسية التي تشكلها وتستقبلها، وحتى تصورها على أنها علم محايد.

أدت الرغبة في التغلب بشكل صحيح على «المؤسسات الأساسية» عن طريق الخطأ إلى عمى نظري حول الاقتصاد السياسي والمعرفة (Whitehouse, 2005a, 173). ما هو غير عادي في هذه الخطوة هو أن الرأسمال الجديد للمعرفة لـ Whitehouse ينشئ مجتمع من العلماء مبني حول مجموعة من المغالطات المستمرة، ولم يتم تأسيس هذا المجتمع من خلال الأنماط المعرفية للذاكرة، ولكن من خلال الخيال البشري للآلات التكنولوجية الثنائية والأخطاء التشغيلية داخل المجال. والمنظرون المعرفيون غير مدركين للنمذجة البيئية الخاصة بهم، لكن لغة الآلة في الاقتصاد تحمل بكفاءة على هذا الأساس وتوفر دعماً وافراً غير نظري ودونَ نظري.

داخل النظام التكنولوجي لرأس المال، فإن إعادة الصياغة المعرفية للأنثروبولوجية عند Whitehouse تحمل قدراً أكبر من التقبل الثقافي. Whitehouse هو عالم في عصره، يستخدم أدوات النظام العلمي والسياسي السائد. ولا يتعين عليه أبداً أن يشكك في لغته أو موقعها الثقافي، لأن القيام بذلك سيحول عمله بعد ذلك إلى موضوع تحليله الخاص ويجعل قوته «الانعزالية» في المعرفة تتفكك في البيئة الخطابية والسياسية. إن بيئة التفكير المعرفي هذه بالتحديد هي التي يجب عليه التقليل من شأنها وتقليل النظريات للاحتفاظ بعقله الفردي المقنن (إيديولوجيته الخفية)، التي يقرأها - من حيث المغالطة المفاهيمية - على أنها حيادية العلم؛ وتوليد حقائق تجريبية لكيانات متخيلة داخل الدماغ. وفي افتراض وجود

عقل معطى عالمياً، نسي العقل الدينامي لجهازه السياقي الذي يمكّنه من تمثل فكرة ذلك العقل.

من الضروري استخدام استراتيجيات إضافية للفلسفة «الانعزالية» للتخلي عن مصداقيتي الخاصة والحفاظ على القيمة السوقية للعلوم المعرفية. ومع ذلك، فإنني لا أسعى لمنع النظرية المعرفية، التي قد تكون حماقة، لكنني أحاول توسيع بيئتها في حركة سياسية ذاتية الانعكاس. أريد أن أوضح كيف أن المعرفة ليست مجرد تقنين ولكن أيضاً تتعلق بالعقل الدينامي لكيفية عيشنا في عوالم المعرفة الأخلاقية والسياسية. تعكس قدرتنا على تمثل العقل على أنه مقنن ودينامي كيف يمكن استخدام أفكارنا لتأثير سياسي مختلف وكيف يجب أن يكون هناك بعض التفسير الأخلاقي لكيفية تفكيرنا وما نفكر فيه وكيف نستبعد الفئات.

المعرفة ورأس المال

يجب معالجة النقد الذي طرحته في هذا الفصل على مستوياته المختلفة، ولا يعني عدم الموافقة أو الموافقة على أجزاء من الحجة أن الجوانب الأخرى غير إشكالية، لأن النقد يأتي من داخل وخارج المجال. على الأقل، يجب أن يكون هناك بعض الوضوح المفاهيمي ضمن النظريات المعرفية للدين، لكن هذا ليس شيئاً جديداً، كما جادلت بالفعل.

السؤال التالي هو ما إذا كان الفضاء النظري المتطور للعلوم المعرفية يمكن أن يستمر في فتح المجال بشكل كاف لمواجهة الأنماط الإمبريالية والشمولية. إذا كان Boyer (2005) على حق، فهناك إمكانية لفتح المجال للخارج بدلاً من إغلاقه. لكن خلف كل هذا هو نقدي الأكثر حدة لإعادة العلوم المعرفية إلى نفسها من خلال امتداداتها الخاصة. هنا تكون المقاومة أقوى، لأن الخسارة الاقتصادية أكبر والمعرفة تقاوم

فقدان تماسكها أمام التغيير التاريخي والصراع الأيديولوجي. لا يحب العالم أبداً المفاهيم التجريبية القذرة مع الاقتصاد السياسي. ومع ذلك، من الضروري، كما يقترح Roazen عن الاستقصاء الفكري بشكل عام، التشكيك في علاقات المعرفة والقوة الكامنة وراء الخطاب العلمي. «إن واجب المثقف، كما أفهمه، يستلزم الالتزام بمقاومة القوة. يرقى هذا المبدأ إلى الافتراض القائل بأنه يتعين على المفكرين الأحرار أن يعارضوا، كمسألة مبدأ، أياً كان الأسلوب الحالي الذي قد تمليه. لطالما روعني كيف يبدو أن معظم الناس، في الحياة الأكاديمية وكذلك في العالم الخارجي، على استعداد للعبادة العمياء لما هو قائم حالياً. قد يكون هذا النوع من الاستعباد منطقياً نوعاً ما بالنسبة لأولئك الذين سيستفيدون، من حيث المصلحة الذاتية، من خلال اتباع الاتجاهات السائدة في المجتمع. ولكن بالنسبة للأفراد الذين من المفترض أن يكونوا مخلصين لحياة العقل، فإن تأييد أي جانب من جوانب الوضع الراهن دون تمييز هو بمثابة نوع خاص من السقوط» (Roazen, 2000, 99).

يجب أن تفتح مقاومة التوجه الشمولي داخل كل فكر التفكير إلى خارجه. سوف يستلزم ذلك القدرة على تحمل التعقيد، ولكن هذا ليس لأصحاب القلوب الضعيفة فكريا الذين يرغبون في بناء إمبراطوريات المعرفة. يتطلب مقاومة النظام نفسه، حتى نتمكن من البدء في التفكير مرة أخرى عند النقطة التي نفتح فيها ونغلق الفكر في كل حركة الزمن. يتطلب إنقاذ العلم المعرفي للدين من أتباع التعبد. نحن بحاجة إلى إعادة تصور العلم المعرفي للدين من خلال التشكيك في شروط صياغته، وافتراضاته الخاطئة وافتقاره إلى التنظير الموسع لخطابه.

دعونا نعود إلى فلسفة المفاهيم ودعونا نفهم القيمة العلم وحدود

العلـم. يمكـن للتفكير أن يعزل نفســه في خطاب العلـم ويحمي مفاهيمه مـن بيئة تكويـن المفاهيم، لكن اقتصاد المعرفة يعطـل براءتنا بجعل الفكر منتجـاً للاقتصاد، خاصة الفكر الذي يقدم نفس أيديولوجية الانغلاق في التظاهـر الديمقراطـي ليكون علماً. هذه الأفكار المغلقة هي التي سـتنتقل إلى قلـب اقتصـاد المعرفـة كعاصمة لاختزال أنفسـنا إلى ما يمكن قياسـه. في حين أن الاتصال والتوسـع هما اسـتعارات مفيدة للمقاومة المسـتقبلية ضد مثل هذه الأنظمة من المعرفة، فإن مخاطر التوحيد والشـمولية ليسـت بعيدة عن تخيلاتنا الجديدة. المشـكلة التي يقدمها الفكر لنفسه ليست فقط طريقـة تفكيرنـا، ولكن أيضاً لماذا نغلق عقولنـا ونفتحها، لماذا نغلق المزيد من الديناميات العلائقية لبناء إمبراطوريات في إغلاق المعرفة. وفي الرغبة بالمعرفة، نحصر نطاق المعرفة في كفاءة المعرفة ومخاطر المعرفة الكلية، بدلاً من تخيل الفكر كعمليات علائقية معقدة مع بيئات دائمة التوسع.

استنتاج:

النقد وأخلاق اللامعرفة

> يمكن إرجاع ما يسمى بالدافع من أجل المعرفة إلى دافع للمواءمة والقهر: لقد تطورت الحس والذاكرة والغرائز وما إلى ذلك كنتيجة لهذا الدافع. أسرع تقليل ممكن للظواهر والاقتصاد وتراكم غنائم المعرفة (أي العالم الذي تم تخصيصه وجعله قابلاً للإدارة).
>
> *Friedrich Nietzsche [1883–8] (1968) إرادة القوة*

في تاريخ علم نفس الدين، كان هناك العديد من الأفكار المفاهيمية المثيرة للاهتمام، مثل تحويل القراءة عند Stanley Hall (1890) كجزء من تطور المراهقين، وقراءة James (1902) للدين الفردي من حيث العقل المريض والسليم؛ وقراءة Freud (1914) لتجربة الشيطان في القرن السابع عشر عند الرسام Christoph Haizmann على أنها عصاب؛ وقراءة Jung (1934) لصور الله كنماذج أولية؛ وقراءة Erikson (1974) لحياة Luther من حيث دورات حياته الشخصية؛ واستخدام العلماء البياجيهون لنماذج التطور لقراءة التعليم الديني (Goldman, 1964؛ وقراءة منظري العلاقة بالموضوعات للموضوعات الانتقالية على أنها مساحة للتجربة الدينية (Winnicott [1971] 2005)؛ وقراءة علماء الأعصاب للفص الصدغي كمواقع لتجربة الله (Persinger 1987)؛ وقراءة العلماء المعرفيون للطقوس كأشكال من التقنين العقلي (Lawson & McCauley 1990). وفي كل حالة من هذه الحالات، أنتج

إبداع واختراع التفسير النفسي طريقة لصنع التجربة، لكن سلطة النظرية تعتمد على إغلاق معرفي يسكت الشروط المؤسسية لبياناتها. ويتطلب حصر نطاق التحقيق في مفاصله المنغلق على نفسه وإخفاء الافتراضات الأخلاقية وظروف الاقتصاد السياسي. إن إقامة مثل هذه الروابط لا يقلل من أهمية النظرية، بل يكشف أساس التعبير عنها، ويجعلها أكثر تماسكاً عقلانياً، ويوفر قوة تمويهها الهش والضعيف للمفاهيم، ويكشف عن إرادتها الأخلاقية في القوة.

تنجم المشكلة عن حقيقة أن تثبيت البيانات في المنطق الضيق للفكر التخصصي ومتعدد التخصصات يتطلب تقييداً للفكر، لأن تعقيد المجالات المتعددة والموضوعات المترابطة ذات الاهتمام السياسي يُنظر إليها على أنها تهدد التعبير عبر كشف تأكيده على القيمة. ولكن الآن، عندما تصبح شبكة المعرفة الأخلاقية والسياسية شفافة في فائض الاقتصاد، فإن مثل هذه الألغاز في العلوم الإنسانية لديها الفرصة للكشف عن تلك القيم الخفية وراء «غرائز» المعرفة.

في حين أن العديد من الأفكار النفسية المدرجة يمكن ربطها بقراءات معقدة وأحياناً متباينة، غالباً ما يتم إغلاقها في الرغبة بالموضوعات الثابتة ذات القيمة. هذه التفسيرات هي جميع لحظات الخاتمة النظرية التي لها قيمة استخدام خاصة للأنظمة الاجتماعية في أواخر القرن التاسع عشر والعشرين والحادي والعشرين. فتعكس وتبين في الفضاء المتنقل للتبادلات المؤسسية المتغيرة. يعكس كل منها ترتيباً معيناً للتجربة وفق أنماط الفردية والجماعية، ويعكس أخلاقيات المعرفة المنغلقة. وتم استخدام بلاغة العلم طوال تاريخ علم نفس الدين، ولكن شككت الأجيال اللاحقة من العلماء بشكل مثير للاهتمام على أنها غير علمية؛ والوقت

يزعج سلطة كل عصر متتالي في حركة السلطة والدعم المؤسسي. وتصنع تصريحات علم النفس التجربة ليس وفق العلم، ولكن من خلال القوة الخطابية للعلم، في عملية إعادة تشكيل موضوعات الاختراع من خلال خداع التجريبية والخيال الأعمى للحقيقة. والقيم مصاغة كالحسابات. تعكس جميعها لحظة غريبة في تطور الفكر والخيال البشريين، لحظة قرأ فيها الفكر نفسه بلغة معايير الرغبة في قياس الذات للاقتصاد السياسي، وليس للحياة. واستثمر الاقتصاد في العلوم (الزائفة)، والعلوم (الزائفة) استثمرت في الاقتصاد، بسبب عدم القدرة على التفكير في الذات خارج القياس والتحكم الخارجي والخيال الداخلي.

كل من أنظمة الفكر النفسي المذكورة أعلاه تحمل بداخلها القدرة على أن تصبح مفاصل مرنة في الوقت الذي تصبح فيه تصريحاته نموذجاً للذات وتعبيراً عن الأنظمة الاجتماعية، عندما تعود العلوم الإنسانية إلى الممارسة الأخلاقية للعيش في واجهة المعرفة وعدم المعرفة، بين الواقع المعطى والافتراض الفلسفي، بين الجوهر والبناء. لكن في تفكيرنا، غالباً ما نخشى الاعتراف بأننا قد لا نعرف أو أن معرفتنا يدعمها عدم معرفتنا. والرغبة في المعرفة تقصرنا على ما يمكن قياسه وتمنعنا من إدراك أننا دائماً أكثر مما نتخيل، أكثر مما يمكننا قياسه، أكثر مما يمكننا التقاطه بلغاتنا وأنماط التقييم. المعرفة تتسرب عبر الحدود المصطنعة، والعقل المتحكم فيه يبحث باستمرار عن طرق لإخفاء نقاط الضعف والأخطاء. وفي مثل هذا الوقت، يكون الفكر الغربي دائماً في خطر تفسير البشر من منظور النظام المعروف للهيمنة، بدلاً من احترام المجهول، وبذلك يغذي الدوافع الشمولية للسيطرة على الحياة. وكبوس الحياة في اقتصاد المعرفة هو أننا نعتقد أننا نعرف المجهول من خلال ربط جميع قياسات الفكر الإنساني في الاقتصاد العقلاني. إن الاقتصاد وعلم النفس والدين كلها مبنية على

الرمال المتحركة للتطلعات والقيم الفلسفية. ويكشف التاريخ باستمرار هذه النماذج المؤقتة لطبائعنا المعطاة، طبيعة معينة موجودة على حواف مستحيلة معرفة داخل مفارقة نظم تمثلها الثقافية واللغوية والسياسية.

باتباع خطوط الجدل في هذا الكتاب، يمكننا أن نمثل - كطريقة للتلخيص وكاحتفاظ مؤقت بالفئات في حركة الفكر - السياسة الأخلاقية للمعرفة النفسية (بما في ذلك أشكال الحكومة وأنواع الخبرة الحديثة المسجلة تحت فئة «الدين») في رسم بياني. يحمل الرسم البياني نقاط توتر متعددة عبر مخططين ثنائيين، في محاولة للتغلب عليها والكشف عن سياسة إما / أو في ديكتاتورية المعرفة عن الذات وأشكال المعتقد / الممارسة والبنى السياسية. يكشف كل قسم عن تفاعل القوى التي ترسم خريطة المعرفة في العلوم الإنسانية وتمكننا من رؤية كيفية نمذجة المعرفة على مجموعة من الرغبات لإنشاء إما نماذج متحركة أو متحكم بها للذات، والتي يتم تضمينها في وتكونت من وبلغت عملية الأنظمة المفتوحة والمغلقة التي تدعم مثل هذه البيانات. ويحاول الشكل 2 توضيح القيم الكامنة وراء المعرفة على طول مؤشرين. يوضح كيف يتم تنظيم المعرفة وفق دينامية أخلاقية خفية، حتى لو تم التعبير عنها بمصطلحات أخرى. وفي الواقع، معظم الفكر يجهل رغبته واندفاعه الكامنين، خاصة عندما يتم تبريره وفق اقتصاد التخصص. وتشكل القيم المخفية في البنية الثنائية الفردية والاجتماعية والمفتوحة الأرضية الأساسية للتوجيه لمعرفة الذات وتمكننا من رؤية دوافع الفكر في المجالات غير المفتوحة لمنهج العلوم الطبيعية. ويتم دفع البشر وفق هذه الديناميات وبناء أنظمة المعرفة وفق رغبتهم في التحكم أو الانفتاح على الآخر في علاقة دينامية.

INDIVIDUAL

Imperial individualist self	*Individual-unconscious self*
psychoanalysis I humanistic psychology I developmental ego-psychology behavioural psychology	psychoanalysis II humanistic psychology II
individualistic 'religion'	open state/private 'religion'
Liberal	*Individual democratic*

CLOSED — OPEN

Fixed self	*Dynamic evolving self-other*
codified cognitive psychology	cultural psychoanalysis
behavioural psychology	critical thinking of the self extended/dynamic cognitive thinking
'religious' fundamentalism dogmatism/orthodoxy	global inter-dependence of cultural/ 'religious' diversity
Totalitarian (fascism, communism/ Marxism, neo-liberal capitalism)	*Social democratic*

SOCIAL

الشكل 2 أنماط المعرفة في الأنظمة المغلقة والمفتوحة

أريد أن أزعم أن المعرفة تواجه معضلة حادة ومؤلمة تتزايد باستمرار في اقتصاد المعرفة. والتي تصبح في نفس الوقت أكثر حدة وأقل وضوحاً. ويحاور الفكر الإنساني على دافعين[1] (كلا من غريزة البقاء والموقف

(1) في الختام، أنا أتبع قراءة نيتشوية للمعرفة وفي نفس الوقت أحاول تطوير إطار أخلاقي للمعرفة. للحصول على ملخص واضح لفكرة Nietzsche عن الغرائز وعلاقتها بعلم النفس، انظر (4–192 ,2003) Shamdasani. يوضح Shamdasani النقطة المهمة وهي أن تفكير Nietzsche بشأن الغرائز والدوافع يجب أن يُنظر إليه في «سياق ثقافي تاريخي». تتشكل الدوافع والغرائز من خلال النظم الثقافية، وبالتالي أسعى إلى إحداث توتر بين القراءة البيولوجية المجسدة للمعرفة والترتيب الثقافي التاريخي هذا النظام المادي للمعرفة. يرتبط هذا برغبتي في القراءة عبر المواقف

الأخلاقي المتطور) في الرغبة بالمعرفة، والدوافع التي تقع في قلب النضال السياسي والصراع: أولاً، الرغبة في السيطرة والإغلاق والاحتواء، وثانياً، الرغبة في التحرر والانفتاح والتحرك، وهو ما يمكن أن نطلق عليه ببساطة الرغبة في التحكم- الانفصال والرغبة في التواصل المتدفق. إنهما يشكلان نزعتين للوجود في العالم. كلاهما ضروري للبقاء في بيئات غير معروفة وتنظيم الأعمال الاجتماعية، لكن في أنظمة السيطرة الشمولية للمعرفة، تصبح مقيدة ببعد السيطرة في تحديد مفرط يصبح مدمراً.

يوضح الشكل 2 كيف تتجمع المعرفة بالاقتصاد السياسي والتنظيم «الديني» ونماذج الذات حول أنواع غريزة / مواقف المعرفة. هذا هو في الوقت نفسه غريزة / موقف للبقاء وموقف أخلاقي لأنه يقودنا إلى علاقة موضوع معينة بالعالم ومعرفة العالم. وكما أوضحت في الفصول السابقة، يمكن تمييز التحليل النفسي والإنسانية والعلوم المعرفية من خلال الانفتاح أو الإغلاق، فهي ليست مقيدة أو محدودة بطبيعتها، ولكن يمكن للأساس الأخلاقي للفكر الذي تعمل عليه أن يثبت بشكل أساسي أوامر مختلفة ذات قيمة. ما آمل أن أعرضه في الشكل 2 هو أن كل طريقة تفكير يمكنها، مع بعض الاستثناءات، تنظيم نفسها وفق غرائز / مواقف معرفية أخلاقية وسياسية مختلفة (على سبيل المثال، يمكننا العثور على إصدارات مختلفة من نفس النوع من المعرفة النفسية، كما هو مبين في I و II، أو في الأشكال المشكلة حديثاً في القسم الأيمن السفلي، والتي غالباً ما تفقد علامتها التعريفية في الموضع الدينامي).

الجوهرية والبنائية. تمثيل الدافعان باعتبارهما «غريزة / موقف» هو للحفاظ على هذا التوتر، وإدراك أنه في نهاية الموقف الأخلاقي للمشكلة، أسعى إلى بناء إطار للمعرفة، ولكنه موجود على أساس طبقات من التوق المتجسد. لذلك أحاول أن أفصح عن شكل مجسد من المعرفة.

إن ديناميـة السـياسـة الفـرديـة الجـماعيـة، كما رأينا، هي قوة أخلاقيـة-سياسية مركزيـة للنظام الاجتماعي، لأنها تُكتـب دائماً عبر نظام مغلق مفتوح. وفي الواقـع، يتشـكل من خلاله، بقدر مـا تخلق الأنظمة المغلقة الفرد كشـكل ذري مغلـق، والمواقـف الجماعية تنشـئ علاقة مرنة بين الأفـراد ككائنات جماعيـة. إن تفاعل هذه السـجلات هـو موقع المعرفة حول كونك إنسـاناً بقـدر ما يعكـس غريزة / موقف بعـض الذات الاجتماعيـة والاقتصادية في الإدارة الفرديـة والعامـة للحياة. نحن نفكـر في علاقتنا مع وجهة نظر شخص ما أو شيء ما، وهذه الحركة الفكرية كعلاقة بحد ذاتها تعتمد على الرغبة في السـيطرة أو فتح تلك العلاقات. والمعرفة في العلوم الإنسـانية، بهـذا المعنى، غـير قابلة للاحتواء، لأنهـا تظهر في الديناميـة العلائقية التي تتطور وتتحول باسـتمرار. نوجد التجربة عبر هذه الغرائز / المواقف من خـلال تثبيتهـا في النظـام المؤسـسي الاجتماعي، بحيث يمكـن وضعها في طبقـات على أنها معطـاة - الحقيقة التجريبية - من خـلال النظام الخطابي لتلـك المؤسسـة. ونخفـي الطبيعـة المعطاة للغرائـز / المواقف الأساسـية للمعرفة، تلك التأكيدات الفلسفية عـلى الإرادة الأخلاقية للقيمة. علينا أن نتذكر، في هذه المرحلة، محاولة (Nietzsche ([1883-8] 1968, 169 لتوجيه حواسـنا إلى الاسـتيقاظ الوقح للمعرفة: «على مدى فترات طويلة مـن الزمن، لم ينتج العقل سـوى الأخطاء. أثبت عـدد قليل منها أنه مفيد وسـاعد في الحفاظ عـلى الأنواع: أولئـك الذين ضربوهـا أو ورثوها كان لديهم حظ أفضل في كفاحهم من أجل أنفسهم وذريتهم. مثل هذه البنود الخاطئـة في الإيـمان، والتي كانت تُورث باسـتمرار، حتى أصبحت تقريباً جزءً من الهبة الأساسـية للنوع، تشـمل ما يلي: أن هناك أشـياء ثابتة، وأن هناك أشـياء متسـاوية؛ أن هناك أشـياء، مواد، أجسـاد؛ هذا الشيء هو ما يبـدو عليـه؛ أن إرادتنا مجانية؛ أن ما هو جيد بالنسـبة لي هـو أيضا جيد في حد ذاته. لم يتم رفض مثل هذه الاقتراحات والتشـكيك فيها إلا في وقت

متأخـر جـداً، لم تظهر الحقيقة إلا في وقت متأخر جـداً، باعتبارها أضعف شكل من أشكال المعرفة».

تحدث Nietzsche عن حالة المعرفة في أواخر القرن التاسع عشر عند ظهور التشكيلات التخصصية. قد لا تكون لفتته تنطبق على جميع الأشكال اللاحقة من المعرفة، ولكنها تأخذ ميزة أكثر حدة في العلوم الإنسانية المحملة بالقيمة. إن تحديد موقع حجتي، بما يتماشى مع تقليد Nietzsche، يشير أيضاً إلى غريزة / موقف تجاه نظام تفكير منفتح وعلائقي. يدرك الانفتاح أن هبة العالم مغطاة برغباتنا المتعددة المنتشرة حول العالم، والتي نصبح جزءً لا يتجزأ منها، وفي الوقت نفسه، نشارك ونقاوم ونتقبل. إن غريزة / موقف المعرفة المفتوحة تأخذ نفسها إلى علاقات خارج موضوعات التحكم، فهي تجمع وتعقد وتطور، وهي تأخذنا إلى أخلاقيات المعرفة نفسها. يكمن الخطر دائماً، بالطبع، في أن نزعة السيطرة تقودنا إلى بناء إمبراطوريات جديدة، ورعايا متحولين جدد، لإدامة نظام جديد من المعرفة. ومع ذلك، لا يمكننا منع ظهور أشكال جديدة من الفاشية في معرفتنا وفي حياتنا إلا من خلال تبني الجهل في معرفتنا. إنه التمسك بالتدفق والحركة الذي يسمح لنا بالتحول باستمرار من خلال المعرفة كعلاقة. وكما كتبت Naomi Goldenberg (1979, 71) بشاعرية، ولكن بحدة: «الآلهة الجديدة والإمكانيات الجديدة، آمل أن تكون مكتوبة على الماء وأن تنفتح على الحياة. إن معرفة هذا الفيض هو أمر أكثر توسعية وأقل خوفاً، إنه أصعب شكل من أشكال المعرفة لأنه يحمل الجهل في فعل المعرفة».

تصبح المعرفة محدودة بفائدتها، وتقتصر على الأجزاء الملتقطة، الأشياء التي يمكن استيعابها وحسابها، بدلاً من الأشياء الغامضة والتي تتبخر. التفكير السهل هو التفكير الذي يمكن التحكم فيه أو تأكيده على أنه

معطى، لكن الـروح البشرية تعيش وتتعلق في نقاط عـدم المعرفة أو عدم التحكـم من أجل المعرفة والربط. هذا لا يعني التقليل مما نعرفه في العلوم الطبيعية (التي لا أتطرق إليها تحديداً في هذه المرحلة أو أهمية المعرفة حول العـالم المـادي)، بل أتسـاءل عـما نعرفه في العلـوم الإنسـانية، العلوم التي تتظاهـر بأنها كذلـك العلـوم «الطبيعيـة» في عملية إخفـاء أيديولوجيات العيش وراء أقوالها الهشة.

في مواجهـة هـذا الموقف، قد نكـون وصلنا إلى نقطـة في تاريخ المعرفة حيـث يتطلب تشبع الفكر والتطلـع إلى المعرفة أن ننمـي أخلاقيات عدم المعرفـة. إنه جزء من شـك إسـتراتيجي ضروري، كـما أدرك Nietzsche (1968, 221 [8–1883])، «تجـاه كل المفاهيـم الموروثة». هـذا التشـكك ليـس ضد «العلم»، ولكن ضد ادعاء كل يعتقـد بأنه «علم»، وفي الواقع، فـإن التظاهر بتخيل «العلم» هو ممارسـة ثابتة، مغلقـة، ذات قيمة محايدة، في عالم الرياضيات الشـبكية، علامة اقتصاد المعرفة، ومناصرة أخلاقيات المؤقت والتنقل كوسـيلة لحل الأشكال الشـمولية المتنامية وغير المرئية إلى حد كبير من المعرفة في عصرنا.

لا يتعلـق الأمر بتقييد التأكيـدات، وهو ما يجـب علينا دائـماً القيام به، ولكـن بدلاً من ذلك لاختـار قدرتها على حل وتقييم قيمة اسـتخدامها في المجتمع بشـكل نقدي. هذا لا يأخذنا إلى مسـتنقع ما بعد الحداثة للنسبية – ذلـك المخلوق الخيالي عند غير القراء – ولكن إلى أرضية النضال السـياسي من أجل العدالة داخل قدرتنا على التفكير في فضاء عدم المعرفة. نحن نفتقد المعطـى المتمثل في عدم المعرفة في هوس معرفـة المعطى، ولكن عدم المعرفة هو الاعتراف بتعقيد العلاقـات المتبادلة، مقروناً بدينامية الوقت. ويتطلب الأمر أن نحترم القيم والتسريبات وراء جميع أشكال المعرفة، ليس في بعض الاعتراف بالذات، ولكن في التعرف على غرائز / مواقف معرفتنا. يتطلب

الأمر أن نجعل النقد واجباً أخلاقياً لفضح قيم تفكيرنا من خلال فحص الفروق الثنائية لدينا، وفئاتنا المحمية وعقلنا اللاوعي وافتراضاتنا المسبقة. يتطلب منا الاعتراف بكيفية الدفاع بقوة عن طرق المعرفة لدينا، وما نعرفه، لأن مثل هذه الأشياء مهمة للقيم التي نتمسك بها.

النقد يفتح المعرفة على قيمها المخفية. إنه يفتح الفكر دون تفكير، إلى ما لا يريد نظام أو نظام تفكير التفكير فيه، ولكن المطالبة بعدالة أكبر تتطلب الفكر. يدور النقد حول فتح الفكر إلى الخارج من أجل تحدي ترتيبه الداخلي وإعادة الفكر إلى السعي الجماعي لإيجاد طرق للعيش بعد الاضطهاد. عندما تذوب المصطلحات في النقد الاجتماعي فإنها تظهر قيمتها الأخلاقية والسياسية وأيديولوجية الذاتية. وفي عالم اختراع علم نفس الدين في القرن التاسع عشر والتخصصات المرتبطة به، نجد اختفاء الموضوع في التسريبات عبر حدود التخصصات. نفتح الفكر على ميوعته كاستراتيجية سياسية في ممارسة القضاء على أشكال التفكير الشمولي عن الذات والعالم. نحن نوسع الفكر ونجعله أكثر تعقيداً من أولئك الذين يرغبون في تقييد المعرفة للسيطرة. إنها مسألة من نكون ومن قد نصبح. المعرفة المفيدة للنظام الاقتصادي والمعرفة المفيدة للنظام الاجتماعي والبيئي ليست بالضرورة نفس الشيء، لكن بقاء الأخير ضروري للأول، مما قد يوحي بأن لدينا قيمنا حول المعرفة والبيئة بطريقة خاطئة دائرية (Heilbroner, 2000, 290).

في ذوبان العلوم الإنسانية في القيم الفلسفية للإنسان يمكننا أن نرى النظام الأخلاقي للفكر. يصبح الفكر والمفاهيم ممارسات أخلاقية وليست «علوماً» منفصلة. تخفي أوهام الحقيقة والقيمة الدافع إلى تثبيت المعرفة في مساحات المعرفة الهشة، والتي دائماً ما تحتضن في وقت واحد الفن الفلسفي لعدم المعرفة. تتسرب المعرفة لأنها دائماً أكثر من الإطار

الذي نصنعه لالتقاط سيرورة الحياة. هـذا يتطلب أن نرى النظرية كجزء من التخيل الأخلاقي، وأننا نصنع نماذج لوجودنا في العالم لمساعدة فهمنا، وليس للسيطرة عليه، خاصة في التفكير في من نحن كبشر. يحتوي الفهم على العديد من أوامر القيمة والحكم المختلفة بحيث يصعب ادعاء اليقين في عدم اليقين في خيالك. في اقتصاد المعرفة، غالباً ما تعني السيطرة على المعرفة مكاسب رأس المال، لكن اكتساب رأس المال يقلل مما نعرفه ويقلل ثراء معيشتنا.

في دراسة (7–6 ,1989) Nicolas Rescher الخاصة لاقتصاديات المعرفة، يشير بحق إلى أن «الحاجة إلى المعرفة جزء لا يتجزأ من طبيعتنا». تطمح الروح البشرية إلى المعرفة، وكما يشير بحق، فإن المعرفة «تجلب الفوائد أيضاً». والأهم من ذلك، أنه يشير إلى حقيقة أن «عدم الراحة من عدم المعرفة هو مكون طبيعي للإدراك البشري». إن أخلاقيات عدم المعرفة لا تتعلق بإثارة القلق، ولكنها تتعلق بمنع الطموحات الزائفة في معرفة حدود المعرفة والتغلب عليها في إنشاء مجالات فكرية معزولة. ما نسعى إلى معرفته وما لا نريد معرفته هو أيضاً جزء من المعادلة؛ وبالتالي تصبح المعرفة واللامعرفة مقولات أخلاقية سياسية يمكن استخدامها بطرق مختلفة.

إن اللامعرفة، بالمعنى الذي أريد استخدامه هنا، لا يتعلق بالغموض والقمع السياسيين، ولا يتعلق بجعل الأفراد يقبلون الأنظمة دون تفكير، بل هو بالأحرى خطوة إستراتيجية وخلاقة للتشكيك في أنظمة المعرفة والحكومة الكلية؛ شيء اعترف به (Hayek (1945a، ولكن للأسف لم يستطع رؤيته في عمليات السوق الشمولية التي جاءت من محاولاته للحماية من الشمولية الحكومية. وبالتالي، فأنا أرفض مناشدة Hayek الخاصة بـ «اللامعروف» في نظامه الثنائي، لأنه مؤطر بمعرفة رأسمالية

نيوليبرالية مشوشة (انظر الفصل 2) لتبني معرفة أنه يجب علينا توسيع المعرفة إلى القيمة الأخلاقية السياسية لما هو من المعروف. أن الفشل في القيام بذلك يصبح فقط وسيلة لإخفاء هشاشة ما نعرفه من خلال تثبيت المعرفة في مساحة متخيلة للأولوية أو التعالي. اعتناق اللامعرفة هو الاستجابة للرغبة في المعرفة كعلاقة وليس عقيدة، واحتضان اللامعرفة هو البدء في معرفة كل التعقيدات الغنية للعالم والتعامل مع عدم المعرفة كطريقة للحفاظ على عدالة التواضع، وهو أمر طرحه Hayek (1945a, 32) أيضاً للحماية من طرق التفكير الشمولية[1]. فقط عندما تصبح المعرفة علاقة، وليس ملكية، يمكننا التغلب على الدافع الشمولي[2].

يصبح من الضروري في المناخ الجديد لاقتصاد المعرفة إنشاء النقد وأخلاقيات اللامعرفة، كجزء من هذا النقد، من أجل المطالبة بمعرفتنا

---

(1) أتفق مع رغبة Hayek في تجاوز التفكير الشمولي، ولكن ليس إجابته النهائية للعثور على هذا في السوق الحرة، التي تصبح شكلاً جديداً من أشكال الشمولية غير الحكومية (انظر الفصل 2).

(2) بينما لم يستطع Hayek الربط بين علم الاقتصاد وعلم النفس، فإن دراسة Hayek (1976, 185-94) الخاصة بعلم النفس النظري تُظهر تقديراً لـ «حدود التفسير» واستحالة المعرفة الشاملة للعقل، وبالتالي فهي تحمي بحق من التفكير الشمولية في علم النفس. ومشكلة Hayek (1976, 185) هي أنه غير قادر على رؤية كيف يمكن ربط علم الاقتصاد وعلم النفس وبالتالي لا يرى مفاهيم النظام الذاتي للحياة الاجتماعية. ويقوض بالتالي علم اجتماع المعرفة، الذي يحاول على الأقل معالجة الارتباط الأيديولوجي. وحتى لو كانت نماذج التفسير تحمل أحكاماً قيمية و «تهدف إلى تفسير» فقط، فهناك بداية لممارسة أخلاقية في التفكير في السياق السياسي والاقتصادي للعلم والتفكير في الذات والعالم. وأنا، مع ذلك، أشارك Hayek في تقدير «الحدود»، لكن هذا بالضبط في حدود معرفة أننا يجب أن نكون على دراية نقدية بإيديولوجية المعرفة وأشكالها الشمولية، لا سيما مع التصريحات حول السوق والعقل.

(على حافة المعرفة واللامعرفة) بالتعبير عن القيم. النقد يقودنا إلى عدالة الفكر الحر والمنفتح والمتنقل. وفي أنظمة التحكم، يتطلب هذا الدخول إلى العديد من عوالم التفكير المتناقضة لصد ومقاومة أي إغلاق. وكما يعلق Giorgio Agamben ([1978] 1993, 23) بعمق: «وبالتالي فإن أي شخص يقترح استعادة التجربة التقليدية اليوم سيواجه موقفاً متناقضاً. لأن عليه أن يبدأ أولاً بوقف التجربة، وتعليق المعرفة. لتعليق المعرفة في الحركة وسيولة التفكير يحتاج إلى تفكير دقيق. يأخذنا إلى قلب طريقة تفكيرنا وطبيعة الحياة والموت». وكما توضح الفلسفة النسوية لـ Grace Jantzen (2004, 10)، فإن مفاهيمنا ونماذجنا لا تعكس ببساطة الخوف من الموت – العلامة النهائية للرغبة في السيطرة – ولكن خوفنا من الحياة. إن انفتاحنا على حيوية الحركة والتغيير والسيولة والعلاقة هو ما يغير إمكانات المعرفة: «إن عادات المجتمع الغربي هي نزعة نحو سن الموت وما يصاحبه من قلق، وخاصة القلق ودافع السيطرة، لممارسة السيادة على أي شيء يُنظر إليه على أنه تهديد. الموطن والإبداع والجمال تم تهجيرها واحتقرها وتجاهلها؛ يُنظر إليها في أحسن الأحوال على أنها غير ضرورية إذا كانت ممتعة جداً للعمل الحقيقي للمعيشة».

لا ينبغي أن يكون هذا اللجوء إلى التعجب بتقويض العقلانية أو قيمة العلم، أو حتى قيمة التأكيدات النظرية، بل يجب أن يكون فرصة للاعتراف بقيمنا داخل هذه الإبداعات. يتعلق الأمر بجعل قيمنا مرئية. يتعلق الأمر بتوسيع الإطار العقلاني لمراعاة دمج كل تفكيرنا وحدود كل فكر، وليس لتقليل كل الأفكار إلى البناء، ولكن لاحتضان كيفية إحاطة المعطى برغباتنا.

يبدو من المناسب في هذه المرحلة، في كتاب بدأ بتأمل نقدي في قرار

William James «بتجاهل الفرع المؤسسي تماماً» في دراسته لعلم نفس الدين، العودة إلى اهتماماته الفلسفية. يختتم James ([1902] 1960, 484–90) كتابه «أنماط التجربة الدينية» بالإشارة إلى أن «أكثر الأشياء إثارة للاهتمام والقيمة حول الإنسان عادة ما تكون معتقداته المبالغ فيها» وأن هذه ضرورية «طالما أنها ليست متعصبة». عندما تصبح المعرفة «غير متسامحة» نحتاج إلى العودة إلى تقدير «المزيد»، وهذه هي أخلاقيات المعرفة التي يشاركها James مع (Foucault ([1969] 1991, 76؛ في تقدير كيف يرمز «المزيد» إلى حدود المعرفة والتجربة. تتطلب أخلاقيات «المزيد» شيئاً من لامعرفة المعرفة، والذي يمكن إسكاته بسهولة في الطموح المهني، والبنية التخصصية، والنظرية والنظام الاجتماعي.

اللامعرفة تتطلب «المزيد» وراء الاقتصاد وعلم النفس والدين؛ تتطلب أن نتغلب على عدم تسامحنا وأن نعيد الفكر إلى تواضع اللامعروف. في هذه الخطوة، ننهي البراءة من نظرياتنا في مواجهة ما نؤكده أخلاقياً وسياسياً ونرغب في أن يكون. قد يكون ذلك نتيجة، فعلينا أن نراقب ونسمع الدموع الحزينة لعوالم المعرفة النقية ذات يوم، ذلك النقاء بمخالب كبيرة من العدوان والاستغلال. ستشاهد ضحكة الفلسفة الصامتة هذه الكلمات مرتبة. دعهم يتصارعون ويتلاعبون، لكن في النهاية دعونا نكافح من أجل عدالة المعرفة واللامعرفة، ونبحث عن أخلاقيات المعرفة في مواجهة اللامعرفة. يمكن العثور على سر ما قد نكون عليه فقط في قدرتنا على الانفتاح على القيم الموجودة داخل معرفتنا الثنائية وعلى مفارقة عدم معرفتنا. هذه بداية ونهاية كل نقد.

المراجع

Abbott, A. (2001) Chaos of Discipline, Chicago, IL: University of Chicago.

Agamben, G. [1978] (1993) Infancy and History: Essays on the Destruction of Experience, London: Verso.

Ahmed, S. (2004) The Cultural Politics of Emotion, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Allen, N.J. (2000) Categories and Classifications: Maussian Reflections on the Social, New York, NY. Berghahn Books.

Alles, G.D. (2000) 'Exchange' in Braun, W. and McCutcheon, R.T. (eds) Guide to the Study of Religion, London: Cassell,, pp. 110–24.

—— (2001) 'Religious Studies After Foucault: Comments on Carrette' in Culture and Religion, 2(1), pp. 121–6.

—— (2004) 'Speculating on the Eschaton: Comments on Harvey Whitehouse's Inside the Cult and the Two Modes of Religiosity Theory' in Method and Theory in the Study of Religion, 16(3), pp. 266–91.

Allport, F.H. (1924) Social Psychology, Boston, MA: Houghton Mifflin.

Althusser, L. (1971) Lenin and Philosophy, and Other Essays, London: New Left Books.

Althusser, L. and Balibar, E. [1968] (1979) Reading Capital, London: Verso.

Anderson, J.R. (1995) Cognitive Psychology and its Implications, New York, NY: W.H. Freeman & Company.

Andresen, J. (ed.) (2001) Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience, Cambridge: Cambridge University Press.

Arestis, P. and Sawyer, M. (2000) A Biographical Dictionary of

Dissenting Economists, 2nd edn, Cheltenham: Edward Elgar.

Auden, W.H. (1940) 'In Memory of Sigmund Freud' in Another Time, New York, NY: Random House.

Augustine [c. 420] (1988) De Trinitate: Nicene and Post-Nicene Fathers, 1st series, vol. 3, Edinburgh: T&T Clark.

Backhouse, R.E. (2002) The Penguin History of Economics, London: Penguin. Bakan, D. (1967) On Method: Towards a Reconstruction of Psychological Investigation, San Francisco, CA: Jossey-Bass.

Barbalet, J.M. [1998] (2001) Emotion, Social Theory and Social Structures: A Macrosociological Approach, Cambridge: Cambridge University Press.

—— (ed.) (2002) Emotion and Sociology, Oxford: Blackwell.

Barrett, J.L. (2000) 'Exploring the Natural Foundations of Religion' in Trends in Cognitive Sciences, 4(1): pp. 29–34.

Barrett, J.L. and Keil, F.C. (1996) 'Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts' in Slone (2006), pp. 116–48. (Originally published in Cognitive Psychology, 31(3), pp. 219–47.)

Barry, F.R. (1923) Christianity and Psychology: Lectures Towards An Introduction,

London: SCM. Barrows, S. (1981) Distorting Mirrors: Visions of the Crowd in Late Nineteenth- Century France, New Haven, CT: Yale University Press.

Bayer, B.M. and Shotter, J. (1998) Reconstructing the Psychological Subject: Bodies, Practices and Technologies, London: Sage.

Beer, D. (2002) Foucault: Form and Power, London: Legenda.

Bechtel, W.B. and Abrahamsen, A. (2002) Connectionism and the Mind, 2nd edn, Oxford: Blackwell.

Beck, U. and Beck-Gernsheim, E. (2002) Individualism: Institutionalized

Individualism and its Social and Political Consequences, London: Sage.

Belzen, J.A. (2005a) 'Methodological Concerns in the Psychology of Religion: Continuities, Losses and Transforming Perspectives' in Religion, 35(3), pp. 137–65.

—— (2005b) 'The Varieties, the Principles and the Psychology of Religion: Unremitting Inspiration from a Different Source' in Carrette (2005a), pp. 58–78.

Bem, S. and De Jong, H.L. (2006) Theoretical Issues in Psychology: An Introduction, London: Sage.

Bennett, M.R. and Hacker, P.M.S (2003) Philosophical Foundations of Neuroscience, Oxford: Blackwell

Birken, L (1999) 'Freud's "Economic Hypothesis" From Homo Oeconomicus to Homo Sexualis' in American Imago, 56(4), pp. 311–30.

Bettelheim, B. [1983] (1986) Freud and Man's Soul, Harmondsworth: Peregrine.

Blackman, L (2001) Hearing Voices Embodiment and Experience, London Free Association Press. Bleicher, J (1982) The Hermeneutic Imagination Outline of a Positive Critique of Scientism and Sociology, London: RKP.

Borch-Jacobsen, M. (1991) Lacan: The Absolute Master, Stanford, CA: Stanford University Press. Bourdieu, P. [1980] (1990) The Logic of Practice, Cambridge: Polity

Boyer, P. (1994) The Naturalness of Religious Ideas, Berkeley, CA: University of California Press.

—— (2005) 'A Reductionistic Model of Distinct Modes of Religious Transmission' in Whitehouse, H. and McCauley, R.M. (2005a), pp 3–29

Brinkley, I. (2006) Defining the Knowledge Economy: Knowledge

Economy Progress Report, London: The Work Foundation.

Brennan, H.G. and Waterman, A.M.C. (eds) (1994) Economics and Religion: Are They Distinct?, Boston, MA: Kluwer.

Browning, D. (1987) Religious Thought and Modern Psychologies, Philadelphia, PA: Fortress Press.

—— (1998) 'Can Psychology Escape Religion? Should it?' in Imoda, F.A. (ed.) Journey into Freedom, Leuven: Peeters.

Bulkeley, K. (ed.) (2005) Soul, Psyche, Brain: New Directions in the Study of Religion and Brain-Mind Science, New York, NY: Palgrave Macmillan.

Burman, E. (1994) Deconstructing Developmental Psychology, London: Routledge.

Burr, V. (2002) The Person in Social Psychology, Hove: Psychology Press Ltd.

Burston, D. (1991) The Legacy of Erich Fromm, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Butler, J. (1993) Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex', New York, NY: Routledge.

Cabruja, T. and Gordo-López, A.J. (2001) 'The Un/State of Spanish Critical Psychology' in Critical Psychology, Issue 1, pp. 128–35.

Campbell, K. (2004) Jacques Lacan and Feminist Epistemology, London: Routledge.

Caputo, J.D. (2004) 'On Not Knowing Who We Are: Madness, Hermeneutics and the Night of Truth in Foucault' in Bernauer, J. and Carrette, J., Michel Foucault and Theology, Aldershot: Ashgate, pp. 117–39.

Carnoy, M. (2000) Globalization and Educational Restructuring, Paris: International Institute of Educational Planning.

Carrette (1993/4) 'The Psychology of Religion: Re-Examining the Psychological 'Subject', Journal of the Psychology of Religion, vol 2/3, pp. 171–99.

—— (1994) 'The Language of Archetypes: A Conspiracy in Psychological Theory', Harvest Journal for Jungian Studies, vol. 40, pp. 168–92.

—— (2000) Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality, London: Routledge.

—— (2001a) 'Post-Structuralism and the Psychology of Religion' in Diane Jonte-Pace and William Parsons (eds) Religion and Psychology: Mapping the Terrain, London: Routledge, pp. 110–26.

—— (2001b) 'Foucault, Strategic Knowledge and the Category of Religion: A Response to McCutcheon, Fitzgerald, Alles and King' in Culture and Religion (Spring 2001) 2(1), pp. 127–40.

—— (2002) 'The Return to James: Psychology, Religion and the Amnesia of Neuroscience' in the Special Centenary edition of William James's The Varieties of Religious Experience, London: Routledge

—— (2004a) 'Religion and Meštrovic's Post-Emotional Society' in Religion, 34(4), pp. 271–89.

—— (2004b) 'Foreword' in Fromm, E., The Dogma of Christ, London: Routledge.

—— (ed.) (2005a) William James and the Varieties of Religious Experience, London: Routledge.

—— (2005b) 'Passionate Belief: William James, Emotion and Religious Experience' in Carrette (2005a), pp. 79–93.

—— (2005c) 'Religion Out of Mind: The Ideology of Cognitive Science and Religion' in Bulkeley (2005), pp. 242–61.

—— (2007) 'William James and Emotion' in Corrigan, J (ed) Oxford

Handbook on Religion and Emotion, Oxford. Oxford University Press.

Carrette, J. and Keller, M. (1999) 'Religions, Orientation and Critical Theory. Race, Gender and Sexuality at the 1998 Lambeth Conference', Theology and Sexuality, Issue 11, September, pp. 19–41.

Carrette, J. and King, R. (2005) Selling Spirituality: The Silent Take Over of Religion, London: Routledge.

Carruthers, M. (1992) The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture, Cambridge: Cambridge University Press.

— (1998) The Craft of Thought: Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400–1200, Cambridge. Cambridge University Press.

Castells, M. (1999) The Rise of the Network Society: The Information Age: Economy, Society and Culture, Volume 1, Oxford: Blackwell.

Chasseguet-Smirgel, J. and Grunberger, B. (1986) Freud or Reich? Psychoanalysis and Illusion, London: Free Association.

Chomsky, N. (1999) Profit Over People, New York, NY: Seven Stories Press.

—— (2002) On Nature and Language, Cambridge: Cambridge University Press.

Churchland, P.M. (1995) The Engine of Reason, the Seat of the Soul, Cambridge, MA: MIT Press.

Clark, A. and Chalmers, D. (1998) 'The Extended Mind' in Analysis, 58(1), pp. 7–19.

Conn, J.C.M. (1939) The Menace of the New Psychology, London: Inter-Varsity Press.

Corrington, R.S. (2003) Wilhelm Reich: Psychoanalyst and Radical Naturalist, New York, NY: Farrar, Straus & Giroux.

Cox, R. (1987) 'Afterword: The Rich Harvest of Abraham Maslow' in Maslow, A.H. [1954] (1987), pp. 245–71.

Cullenberg, S., Amariglio, J. and Ruccio, D.F. (2001) Postmodernism, Economics and Knowledge, London: Routledge.

Danto, E.A. (2005) Freud's Free Clinics: Psychoanalysis and Social Justice, 1918– 1938, New York, NY: Columbia University Press.

Danziger, K. (1980) 'The History of Introspection Reconsidered' in Journal of the History of the Behavioral Sciences, 16, pp. 241–62.

—— (1990) Constructing the Subject: Historical Origins of Psychological Research, Cambridge: Cambridge University Press

David, P.A. and Foray, D. (2003) 'Economic Fundamentals of the Knowledge Society' in Policy Futures in Education, 1(1), pp. 20–49.

Davis, J. B. (2002) 'Collective intentionality and individual behavior' in Fullbrook (2002), pp. 11–27.

—— (2003) The Theory of the Individual in Economics: Identity and Value, London: Routledge.

Day, M (2004) 'The Ins and Outs of Religious Cognition' in Method and Theory in the Study of Religion, 16(3), pp. 241–55. Deleuze, G. and Guattari, F. [1972] (1984) Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia, London: Athlone.

Derrida, J. (1978) Writing and Difference, London: RKP. Descombes, V. (2001) The Mind's Provisions: A Critique of Cognitivism, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Devine, J.G. (2003) 'Psychological Autism, Institutional Autism and Economics' in Fullbrook (2003), pp. 212–20.

DiCenso, J.J. (1999) The Other Freud: Religion, Culture and Psychoanalysis, London: Routledge.

Dow, S. (1994) 'The Religious Content of Economics' in Brennan and Waterman (1994), pp. 193–204.

—— (2003) 'The Relevance of Controversies for Practice as well as

Teaching' in Fullbrook (2003), pp. 132–4.

Dreyfus, H.L. and Rabinow, P. (1982) Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, London: Harvester Wheatsheaf.

Drucker, P.F. (1939) The End of Economic Man: A Study of the New Totalitarianism, London: William Heinemann Ltd.

—— [1968] (1969) The Age of Discontinuity: Guidelines to our Changing Society, London: Heinemann.

—— (1993) Post-capitalist Society, Oxford: Butterworth-Heinemann Ltd.

Dumont, L. (1986) Essays in Individualism, Chicago, IL. University of Chicago.

Durkheim, E [1895] (1982) The Rules of Sociological Method, London: Macmillan

Dupuy, J-P. (2000) The Mechanization of the Mind: On the Origins of Cognitive Science, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Durmaz, H. et al. (Discourse Unit, Manchester Metropolitan University) (2000) 'Critically Speaking: Is it Critical?' in Sloan (2000), pp. 147–58

Eagleton, T. [1984] (2005) The Function of Criticism, London: Verso. —— (2003) After Theory, London: Allen Lane. —— (2006) 'Your Thoughts are no Longer Worth a Penny' in The Times Higher Educational Supplement, 10 March 2006.

Ebenstein, A. (2003) Friedrich Hayek: A Biography, Chicago, IL: University of Chicago Press

Ellen, R. (2006) The Categorical Impulse: Essays in the Anthropology of Classifying Behaviour, New York, NY: Berghahn Books.

Elliott, A. and Lemert, C. (2005) The New Individualism: The Emotional Costs of Globalization, London: Routledge

Erikson, E. [1958] (1962) Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis

and History, New York. NY. W.W. Norton & Co.

Esquicie, C.C. (2000) 'Critical Psychology or Critique of Psychology?' in Sloan (2000), pp. 211–22.

Evans, D. (2001) Emotion: The Science of Sentiment, Oxford: Oxford University Press.

Fischer, N. (1979) Economy and Self: Philosophy and Economics from the Mercantilists to Marx, Westport, CT: Greenwood Press.

Fitzgerald, T. (2000) The Ideology of Religious Studies, Oxford: Oxford University Press.

Fleischacker, S. (2004) On Adam Smith's 'Wealth of Nations'. A Philosophical Companion, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Fouilharon, J. (1986) 'Lacan and Religion' in Soins Psychiatry, May, (67), pp. 21–2.

Fox, D. (2000) 'The Critical Psychology Project: Transforming Society and Transforming Psychology' in Sloan (2000), pp. 21–33.

Fox, D. and Prilleltensky, I. (eds) (1997) Critical Psychology: An Introduction, London: Sage.

Fodor, J. (2001) The Mind Doesn't Work That Way, Cambridge, MA: MIT Press

Foray, D. (2004) The Economics of Knowledge, Cambridge, MA: MIT Press. (Originally published as L'économie de la connaissance, Paris: Editions La Decouverte.)

Forgas, J.P. (ed.) (1981) Social Cognition: Perspectives on Everyday Understanding, London: Academic Press.

Foucault, M. [1962] (1987) Mental Illness and Psychology, Berkeley, CA: University of California.

—— [1966] (1991) The Order of Things, London: Routledge

—— [1969] (1991) The Archaeology of Knowledge, London: Routledge.

—— [1970] (1972) 'The Discourse on Language' in The Archaeology of Knowledge, New York, NY: Pantheon, pp. 215–37.

—— (1975) Discipline and Punish, London: Penguin. —— [1976] (1980) 'Truth and Power' in Gordon, C. (ed.) Knowledge/Power: Selected Interview and Other Writings 1972–1977, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, pp. 109–33.

—— (1978) 'Sexuality and Power in Reason' in Carrette, J. (ed.) Religion and Culture by Michel Foucault, London: Manchester University Press/ Routledge, 1999, 115–30.

—— [1978] (1997) 'What is Critique?' in Lotringer, S. (ed.) The Politics of Truth, New York, NY: Semiotext(e), pp. 23–82.

—— [1979] (1999) 'Pastoral Power and Political Reason' in Carrette, J. (ed.) Religion and Culture by Michel Foucault, London: Manchester University Press/Routledge, 135–52.

—— [1980] (1999) 'About the Beginning of the Hermeneutics of the Self' in Carrette, J. (ed.) Religion and Culture by Michel Foucault, London: Manchester University Press/Routledge, pp. 158–81.

—— (1980) 'On the Government of Living' in Carrette, J. (ed.) Religion and Culture by Michel Foucault, London: Manchester University Press/ Routledge, 1999, 154–7.

—— (1982a) 'Afterword: The Subject and Power', in Dreyfus, H.L. and Rabinow, P. (1982), pp. 208–26.

—— [1982b] (1999) 'The Battle for Chastity' in Carrette, J. (ed.) Religion and Culture by Michel Foucault, London: Manchester University Press/ Routledge, 188–97.

Frank, R. H. (1988) Passions Within Reason: The Strategic Role of the Emotions, New York, NY: W.W. Norton & Company Inc.

Frager, R. (1987) 'Foreword: The Influence of Abraham Maslow' in

Maslow, A.H. [1954] (1987), pp. xxxiii–xli.

Fullbrook, E. (ed.) (2002) Intersubjectivity in Economics: Agents and Structures, London: Routledge.

—— (ed.) (2003) The Crisis in Economics: The Post-Autistic Economics Movement; The first 600 days, London: Routledge.

Funk, R. (2000) Erich Fromm: His Life and Ideas, London: Continuum.

Freud, S. [1912 13] (1985) 'Totem and Taboo' in The Origins of Religion, vol. 13, The Pelican Freud Library, London: Penguin, 1984, pp. 43–224.

—— [1915] (1984) 'The Unconscious' in On Metapsychology, vol. 11, The Pelican Freud Library, London. Penguin, pp. 159 222.

—— [1916–17] (1986) Introductory Lectures on Psychoanalysis, vol. 1, The Pelican Freud Library, London: Penguin.

—— [1921] (1985) 'Group Psychology and the Analysis of the Ego' in Civilization, Society and Religion, vol. 12, The Pelican Freud Library, London: Penguin, pp. 91–178.

— [1923] (1984) 'The Ego and the Id' in On Metapsychology, vol. 11, The Pelican Freud Library, London: Penguin, pp. 339–407.

—— [1923] (1961) 'A Seventeenth-Century Demonological Neurosis' in The Standard Edition, vol. 19, London: The Hogarth Press and Institiue of Psycho-Analysis, pp. 67–105

—— [1924] (1984) 'The Economic Problem of Masochism' in On Metapsychology, vol 11, The Pelican Freud Library, London: Penguin, pp. 409–26.

— [1930] (1985) 'Civilization and its Discontents' in Civilization, Society and Religion, vol. 12, The Pelican Freud Library, London: Penguin, pp. 243–340.

Fromm, E. [1930] (1963) 'The Dogma of Christ' in Dogma of Christ and

other Essays, London: RKP.

—— [1941] (2001) The Fear of Freedom, London: Routledge.

—— [1950] (1978) Psychoanalysis and Religion, New Haven, CT: Yale University.

—— [1955] (2002) The Sane Society London: Routledge.

—— [1961/6] (2004) Marx's Concept of Man, London: Continuum.

—— [1962] (1989) Beyond the Chains of Illusion, London: Abacus.

—— [1963] (2004) The Dogma of Christ and other Essays, London: Routledge.

—— (1968) The Revolution of Hope: Toward a Humanized Technology, New York: Harper and Row.

—— (1970) The Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx and Social Psychology, London: Penguin.

—— (1973) The Anatomy of Human Destructiveness, New York, NY: Holt, Rinehart and Winston.

—— [1976] (1999) To Have or To Be?, London: Abacus. —— (1993) The Art of Being, London: Constable. —— [1994] (2005) On Being Human, London: Continuum.

Frosh, S. (1999) The Politics of Psychoanalysis, 2nd edn, London: Macmillan. (Originally published in 1987.)

—— (1991) Identity Crisis: Modernity, Psychoanalysis and the Self, London: Macmillan.

—— (2000) 'In Praise of Unclean Things: Critical Psychology, Diversity and Disruption' in Sloan (2000), pp. 55–66.

Galbraith, J.K. (1958) The Affluent Society, Penguin: London.

Gardner, H. (1987) The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution, New York, NY: Basic Books.

Garvie, A. (1930) The Christian Ideal for Human Society, London: Hodder & Stoughton.

Gellner, E. (1969) 'A Pendulum Swing Theory of Islam' in Robertson, R. (ed.) Sociology of Religion: Selected Readings, Harmondsworth: Penguin.

Goodchild, P. (2002) Capitalism and Religion: The Price of Piety, London: Routledge.

Goody, J. (1968) 'Introduction' in Goody (ed.) Literacy in Traditional Societies, Cambridge: Cambridge University Press.

—— (1977) The Domestication of the Savage Mind, Cambridge: Cambridge University Press.

—— (1986) The Logic of Writing and the Organization of Society, Cambridge: Cambridge University Press.

Goldenberg, N. (1977) 'Jung After Feminism' in Gross, R. (ed.) Beyond Androcentrism: New Essays on Women and Religion, Missoula, MT: Scholars Press, pp. 53–66.

—— (1979) Changing of the Gods: Feminism and the End of Traditional Religion, Boston, MA: Beacon Press

Goldman, R. (1964) Religious Thinking from Childhood to Adolescence, London: Routledge.

Graham, E. (2001) Representations of the Post/Human, Manchester: Manchester University Press.

Graumann, C.F. and Gergen, K.J. (1996) Historical Dimensions of Psychological Discourse, Cambridge University Press: Cambridge.

Greenfield, S. (2000) Brain Story: Unlocking our Inner World of Emotions, Memories, Ideas and Desires, London: BBC.

Gulerce, A. (2001) 'Toward a Critically Critical Psychology' in Critical Psychology, Issue 1, pp. 121–4.

Guthrie, S.E. (1980) 'A Cognitive Theory of Religion' in Current Anthropology, 21(2), pp. 181–203.

Halbwachs, M. (1925) Les Cadres Sociaux de la Mémoire, Paris: Presses Universitaires de France.

—— [1950] (1992) On Collective Memory, Chicago, IL: University of Chicago.

Hall, G.S. (1904) Adolescence: Its Psychology and Its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education, 2 vols, New York, NY: D. Appleton & Co

— [1917] (1923) Jesus, The Christ, In the Light of Psychology, New York, NY: D. Appleton & Co.

Harnish, R.M. (2001) Minds, Brains, Computers: The Foundations of Cognitive Science An Historical Introduction, Oxford: Blackwell.

Harré, R. and van Langenhove, L. (eds) (1999) Positioning Theory, Oxford: Blackwell.

Harré, R. and Moghaddam, F (eds) (2003) The Self and Others: Positioning Individuals and Groups in Personal, Political, and Cultural Contexts, Westport, CT: Praeger.

Harré, R. and Parrott, W.G (eds) (1996) The Emotions: Social, Cultural and Biological Dimensions, London. Sage. Harré, R. and Tissaw, M. (2005) Wittgenstein and Psychology: A Practical Guide, Aldershot: Ashgate.

Hayek, F.A. (1936) 'Economics and Knowledge' in Hayek, F.A. [1949] 1976, pp. 33–56.

—— [1944] (2001) The Road to Serfdom, London: Routledge, 2001.

—— (1945a) 'Individualism: True and False' in Hayek, F.A. [1949] 1976, pp. 1–32.

— (1945b) 'The Use of Knowledge in Society' in Hayek, F.A. [1949]

1976, pp. 77–91.

—— [1949] (1976) Individualism and Economic Order, Chicago, IL. University of Chicago Press.

—— (1973–6) Law, Legislation, and Liberty, Chicago, IL: University of Chicago.

—— [1976] (2004) 'Introduction: Carl Menger' in Menger, C. [1871], Principles of Economics. Online edition Auburn Alabama: Ludwig von Mises Institute. Available at www.mises.org/etexts/menger/principles.asp.

—— (1976) The Sensory Order: An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology, Chicago, IL. University of Chicago. (Originally published in 1952.)

Heilbroner, R.L. [1953] (1983) The Worldly Philosophers, Penguin: London.

—— (1975) An Inquiry into The Human Prospect, Open Forum: Calders & Boyars.

—— (1985) The Nature and Logic of Capitalism, New York, NY: W.W. Norton & Company.

—— (1988) Behind the Veil of Economics: Essays in the Worldly Philosophy, New York, NY, W.W. Norton & Company.

—— (2000) 'Robert Heilbroner' in Arestis and Sawyer (2000), pp. 282–90.

Henriques, J. et al. [1984] (1998) Changing the Subject, 2nd edn. London: Routledge.

Herman, E. and Chomsky, N. (1995) Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media, London: Vintage.

Hirschman, A.O. [1977] (1997) The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph, Princeton, NJ. Princeton

University Press.

Hochschild, A.R. (1983) The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling, Berkeley, CA: University of California.

Hodgson, G.M. (2001) How Economics Forgot History: The Problem of Historical Specificity in Social Science, London: Routledge.

Hoffman, E. [1988] (1999) The Right to be Human: A Biography of Abraham Maslow, New York, NY: McGraw-Hill.

Homans, P. (1989) The Ability to Mourn: Disillusionment of the Social Origins of Psychoanalysis, Chicago, IL: University of Chicago.

Houghton, J. and Sheehan, P. (2000) A Primer on the Knowledge Economy, Victoria: Centre for Strategic Economic Studies, Victoria University.

Hutchins, E. (1996) Cognition in the Wild, Cambridge, MA: MIT Press.

Infantino, L. (1998) Individualism in Modern Thought: From Adam Smith to Hayek, London: Routledge.

Jacobs, J.L. and Capps, D. (eds) (1997) Religion, Society and Psychoanalysis: Readings in Contemporary Theory, Boulder, CO: Westview.

Jacobs, K. (2002) 'Accounting for Ourselves: Accounting, spirituality and the Nature of Accountants' (unpublished paper).

Jacobs, K. and Walker, S.P. (2002) 'Giving an Account in the Iona Community: Exploring the Possibility of an Empowering Accountability' (unpublished paper).

Jacoby, R. (1975) Social Amnesia: A Critique of Contemporary Psychology from Adler to Laing, Boston, MA: Beacon Press.

James, W. [1890] (1983) The Principles of Psychology, Cambridge, MA: Harvard University Press.

—— [1892] (1985) Psychology: The Briefer Course, Notre Dame, IN:

University of Notre Dame Press.

—— [1896] (1903) The Will to Believe, New York, NY: Longmans Green and Co.

—— [1902] (1960) The Varieties of Religious Experience, Glasgow: Collins.

Jameson, F. (1992) Postmodernism; Or, the Cultural Logic of Late Capitalism, London: Verso.

Jantzen, G. (1989) 'Mysticism and Experience' in Religious Studies, 25, September, pp. 295–315.

—— (1995) Power, Gender and Christian Mysticism, Cambridge: Cambridge University Press.

—— (1998) Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion, Manchester: Manchester University Press.

—— (2004) Foundations of Violence: Volume 1: Death and the Displacement of Beauty, London: Routledge.

Jay, M. [1973] (1996) The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950, Berkeley, CA: University of California.

—— (2005) Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme, Berkeley, CA: University of California Press.

Jevons, W.S. [1871] (1970) The Theory of Political Economy, London: Penguin.

Jones, D. and Elcock, J. (2001) History and Theories of Psychology. A Critical Perspective, London: Arnold.

Jones, J.W. (2002) Terror and Transformation: The Ambiguity of Religion in Psychoanalytical Perspective, London: Brunner-Routledge.

Jonte-Pace, D. (1997) 'New directions in the Feminist Psychology of

Religion' Special section in Journal of Feminist Studies in Religion, 13(1), Spring, pp. 63–130.

—— (2001) 'Analysts, Critics, and Inclusivists: Feminist Voices in the Psychology of Religion' in Jonte-Pace, D. and Parsons, W. (eds) (2001), pp. 129–46.

—— (2001) Speaking the Unspeakable: Religion, Misogyny and the Uncanny Mother in Freud's Cultural Texts, Berkeley, CA: University of California.

Jonte-Pace, D. and Parsons, W. (eds) (2001) Religion and Psychology: Mapping the Terrain, London: Routledge.

Jung, C.G. (1933) Modern Man in Search of a Soul, London: Ark, RKP.

—— [1934] (1954) Archetypes of the Collective Unconscious. The Collected Works of C.G. Jung, Volume 9, Part 1, London: RKP, pp. 1–86.

Katz, S. (1978) 'Language, Epistemology and Mysticism' in Katz, S. (ed.) Mysticism and Philosophical Analysis, Oxford: Oxford University Press.

Kant, I. [1796] (1903) Metaphysical Foundations of Natural Science.

—— [1798] (1974) Anthropology From a Pragmatic Point of View, The Hague: Martinus Nijhoff.

—— (2005) 'Asian religions and mysticism: the legacy of William James in the study of religion' in Carrette, (ed.) (2005a), pp. 106–23.

Kemper. T.D. (1978) A Social Interactional Theory of Emotions, New York, NY: John Wiley & Sons.

Kippenberg, H.G. (2002) Discovering Religious History in the Modern Age, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Komter, A.E. (1996) The Gift: An Interdisciplinary Perspective, Amsterdam: Amsterdam University Press.

Kusch, M. (1999) Psychological Knowledge: A Social History and Philosophy, London: Routledge.

Kvale, S. (ed.) (1992) Psychology and Postmodernism, London: Sage.

Lacan, J. [1966] (2006) Écrits. The First Complete Edition in English, New York, NY: Norton & Company.

—— [1974] (1998) Encore, the Seminar of Jacques Lacan Book XX, New York, NY: Norton & Company.

—— [1974] (2005) Le Triomphe de la Religion, Paris: Éditions du Seuil

—— [1978] (1991) The Seminar of Jacques Lacan: Book 2 The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954–1955 (Miller, J-A. (ed)), New York, NY W.W Norton & Company.

Laing, R D. [1960] (1965) The Divided Self. An Existential Study in Sanity and Madness, London: Penguin.

—— [1967] (1984) The Politics of Experience and the Bird of Paradise, London: Penguin. Lal, D. (1998) Unintended Consequences: The Impact of Factor Endowments, Culture, and Politics on Long-Run Economic Performance, Cambridge, MA. MIT.

Lal, V. (2002) Empire of Knowledge: Culture and Plurality in the Global Economy,

London: Pluto Press. Lane, R E (1991) The Market Experience, Cambridge: Cambridge University Press.

Laplanche, J. and Pontalis, J.B. [1973] (1988) The Language of Psychoanalysis, London: Karnac Books.

Lasch, C. (1980) The Culture of Narcissism, London: Abacus.

Lash, N. (1990) Easter in the Ordinary: Reflections on Human Experience and the Knowledge of God, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Lash, S. (1993) 'Pierre Bourdieu: Cultural Economy and Social Change'

in Calhoum, C., LiPuma, E. and Postone, M. (eds) Bourdieu: Critical Perspectives, Oxford: Polity, pp. 193–211.

Lawson, E. and McCauley, R.N. (1990) Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture, Cambridge: Cambridge University Press.

—— (2002) Brining Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms, Cambridge. Cambridge University Press.

Lawson, H. (2001) Closure, London: Routledge. Le Bon, G. [1895] (1995) The Crowd, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

Lee, H. and Marshall, H. (2002) 'Embodying the Spirit in Pyshcology: Questioning the Politics of Psychology and Spirituality' in Walkerdine (2002), pp. 149–60.

(2003) 'Divine Individualism: Transcending Psychology' in The International Journal of Critical Psychology: Spirituality, Issue 8, pp. 13–33.

Lévy-Bruhl, L. [1910] (1985) How Natives Think, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Lira, E. (2000) 'Reflections on Critical Psychology: Psychology of Memory and Forgetting' in Sloan (2000), pp. 82–90.

Long, C H. (1986) Significations, Philadelphia, PA: Fortress Press. Long, D.S. (2000) Divine Economy: Theology and the Market, London: Routledge.

Leupin, A. (2004) Lacan Today: Psychoanalysis, Science and Religion, New York, NY: Other Press.

Luepnitz, D. (2003) 'Beyond the Phallus: Lacan and Feminism' in Rabaté, J-M. (ed.) The Cambridge Companion to Lacan, Cambridge: University of Cambridge, pp. 221–37.

Lyons, W. (1986) The Disappearance of Introspection, Cambridge, MA: MIT Press. Macey, D. (1988) Lacan in Contexts, London: Verso.

Maiers, W. (2001) 'German Critical Psychology at the Turn of the Millennium' in Critical Psychology, Issue 1, pp. 90–6.

Mama, A. (2001) 'Is Psychology Critical to Africa in the new Millennium?' in Critical Psychology, Issue 1, pp. 97–105.

Mansfield, N. (2003) 'The Subjectivity of Money: Critical Psychology and the Economies of Post-Structuralism' in Critical Psychology, Issue 8, Spirituality, pp. 129–46.

Marcuse, H. [1950] (1966) Eros and Civilization, Boston, MA: Beacon Press. · [1964] (1991) One Dimensional Man, London: Routledge.

Martin, L. (2004) 'The Cognitive Science of Religion' in Method and Theory in the Study of Religion, 16(3), pp 201–4.

Marx, K. (1967) Writings of the Young Marx on Philosophy and Society, Indianapolis, IN: Hackett.

Maslow, A H. [1954] (1987) Motivation and Personality, 3rd edn, New York, NY: Harper Collins.

—— (1962) Toward a Psychology of Being, Princeton, NJ: D.Van Nostrand Company, Inc.

—— [1964] (1976) Religions, Values and Peak Experiences, New York, NY: Penguin Books.

—— (1971) The Further Reaches of Human Nature, London: Penguin.

—— (1996) Future Visions: The Unpublished Papers of Abraham Maslow (Hoffman, E. (ed.)), London: Sage.

—— (2000) The Maslow Business Reader (Stephens, D C (ed)), New York, NY: John Wiley & Sons.

—— with Stephen, D. and Heil, G. (1998) Maslow on Management, New York, NY: John Wiley & Sons. (Previously published as Eupsychian Management: A Journal, Homewood, IL. Richard D. Irwin Inc. and The Dorsey Press, 1965.)

Masuzawa, T. (2005) The Invention of World Religions: Or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism, Chicago, IL: University of Chicago Press.

McCauley, R.N. and Whitehouse, H. (2005) 'Introduction: New Frontiers in the Cognitive Science of Religion' in Journal of Cognition and Culture, 5(1–2), pp. 1– 13.

McCloskey, D. [1985] (1998) The Rhetoric of Economics, Madison, WI: University of Wisconsin Press.

—— (2002) The Secret Sins of Economics, Chicago, IL: Prickly Paradigm Press.

—— (2003) 'Books of oomph' in Fullbrook (2003), pp. 125–7.

McCutcheon, R. (1997) Manufacturing Religion: The Discourse of Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia, New York, NY: Oxford University Press.

—— (2001) Critics Not Caretakers: Rediscovering the Public Study of Religion, Albany, NY: SUNY.

—— (2003) The Discipline of Religion: Structure, Meaning, Rhetoric, London: Routledge.

McDougall, W. [1908] (1912) Social Psychology, London: Methuen & Co. Ltd.

—— (1920) The Group Mind, New York, NY: Putnam.

McLaughlin, N. (1998a) 'Why do Schools of Thought Fail? Neo-Freudianism as a case study in the sociology of knowledge' in Journal of the History of the Behavioral Sciences 34(2), Spring, pp. 113–34.

—— (1998b) 'How to Become a Forgotten Intellectual: Intellectual Movements and the Rise and Fall of Erich Fromm' in Sociological Forum, 13(2), pp. 215–46.

McNamee, S. and Gregen, K.J. (eds) (1992) Therapy as Social

Construction, London: Sage.

Menger, C. [1871] (1950) Principles of Economics, Glencoe, IL: Free Press.

---- [1883] (1996) Investigations into the Method of the Social Sciences, Grove City, PA: Libertarian Press.

Meštrovic, S. (1997) Postemotional Society, London: Sage. Milbank, J. (1990) Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason, Oxford: Blackwell.

Milbank, J., Pickstock, C. and Ward, G. (eds) (1998) Radical Orthodoxy, London: Routledge.

Mirowski, P. (1989) More Heat than Light, Cambridge: Cambridge University Press.

— (2002) Machine Dreams: Economics Becomes a Cyborg Science, Cambridge: Cambridge University Press.

Mitchell, J. [1974] (1990) Psychoanalysis and Feminism, London: Penguin.

Mithen, S. (1997) 'Cognitive archaeology, evolutionary psychology and cultural transmission, with particular reference to religious ideas' in Barton, C.M. and Clark, G.A. (eds) Rediscovering Darwin: Evolutionary Theory and Archaeological Explanation, Arlington, VA: American Anthropological Association, pp. 67–86.

Mokyr, J. (2005) The Gifts of Athena: Historical Origins of the Knowledge Economy, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Monod, J. (1972) Chance and Necessity: Essays on the Natural Philosophy of Modern Biology, London: Collins. (Originally published as Le hasard et la nécessité, Paris: Éditions du Seuil, 1970.)

Montero, M. (1997) 'Political Psychology: A Critical Perspective' in Fox and Prilleltensky (1997), pp. 233–44.

—— (2001) 'From Action and Reflection to Critical Psychology' in Critical Psychology, Issue 1, pp. 84–9.

—— (2000) 'Connecting with Difference: Being Critical in a Postmodern World' in Sloan (2000), pp. 103–11.

Nelson, R.R. and Winter, S. (1982) An Evolutionary Theory of Economic Change, Cambridge, MA: The Belknap Press, Harvard University Press.

Neisser, U. (1967) Cognitive Psychology, New York, NY: Appleton-Century-Crofts.

Nietzsche, F. [1873] (1976) 'From On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense' in The Portable Nietzsche, New York, NY: Viking, pp. 42–7.

—— [1883–8] (1968) The Will to Power, New York, NY: Vintage Books.

Nsamenang, B. (2000) 'Critical Psychology: A Sub-Saharan African Voice from Cameroon' in Sloan (2000), pp. 91–102.

Nye, R. (1995) 'At the Crossroads of Power and Knowledge: The Crowd and its Students' in Le Bon [1985] (1995), pp. 1–26.

O'Connor, K.V. (1997) 'Reconsidering the psychology of religion – Hermeneutical approaches in the contexts of research and debate' in Belzen, J.A. (ed.) Hermeneutical Approaches in the Psychology of Religion, Amsterdam: Rodopi, 85–108.

Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD) (1996) The Knowledge-Based Economy, Paris: OECD.

—— (1999) The Knowledge-Based Economy: A Set of Facts and Figures, Paris: OECD.

Oropeza, I.D. (2000) 'A Central American Voice' in Sloan (2000), pp. 125–35. Pahnke, W.N. (1970) 'Drugs and Mysticism' in Aaronson, B. (ed.) Psychedelics: The Uses and Implications of Hallucinogenic Drugs, New York, NY: Doubleday, pp. 145–65.

Palmer, M. (1997) Freud and Jung on Religion, London: Routledge.

Parker, I. (1989) The Crisis in Modern Social Psychology and how to end it, London: Routledge.

—— (1992) Discourse Dynamics: Critical Analysis for Social and Individual Psychology, London: Routledge.

—— (1997a) Psychoanalytic Culture: Psychoanalytic Discourse in Western Society, London: Sage.

—— (1997b) 'Discursive Psychology' in Fox and Prilleltensky (1997), pp. 284–98.

—— (1999) 'Critical Psychology: Critical Links' in Radical Psychology, Summer, 1(1). (Also published in Annual Review of Critical Psychology, vol. 1, pp. 3–18.)

—— (2001) 'Critical Psychology: Excitement and Danger' in Critical Psychology, Issue 1, pp. 125–7.

Persinger, M.A. (1987) Neuropsychological Bases of God Beliefs, New York, NY: Praeger.

Peters, M.A. (2001) Poststructuralism, Marxism and Neoliberalism: Between Theory and Politics, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Peters, M A. and Besley, A.C. (2006) Building Knowledge Cultures: Education and Development in the Age of Knowledge Capitalism, Lanham, MD:

Rowman & Littlefield. Piaget, J. (1926) The Language and Thought of the Child, London: Routledge.

Pinker, S. (1997) How the Mind Works, New York, NY: W.W. Norton & Company.

Piore, M.J. and Sabel, C.F. (1984) The Second Industrial Divide: Possibilities for Prosperity, New York, NY. Basic Books.

Poewe, K. (2006) New Religions and the Nazis, London: Routledge.

Polanyi, K. (1944) The Great Transformation: The Political and

Economic Origins of Our Time, Boston, MA: Beacon Press.

Port, R.F. and Van Gelder, T (eds) (1995) Mind as Motion: Exploration in the Dynamics of Cognition, Cambridge, MA: MIT Press/Bradford Books.

Pratt, J. [1920] (1924) The Religious Consciousness: A Psychological Study, New York, NY: Macmillan.

Prilleltensky, I. (2000) 'Bridging Agency, Theory and Action: Critical Links in Critical Psychology' in Sloan (2000), pp. 67–81.

Principe, W. (1983) 'Towards Defining Spirituality' in Sciences Religieuses/Studies in Religion, vol. 12, pp. 127–41.

Proudfoot, W. (1985) Religious Experience, Berkeley, CA: University of California Press.

Raphael, D.D. and Macfie, A.L. (1976) 'Introduction' in Smith [1759] (1976), pp. 1 52.

Rawls, J. (1971) A Theory of Justice, Oxford. Oxford University Press.

Reich, W. [1933] (1970) The Mass Psychology of Fascism, New York, NY: Farrar, Straus & Giroux.

—— [1945] (1980) Character-Analysis, New York, NY: Farrar, Straus & Giroux.

—— [1948] (1975) Listen, Little Man!, New York, NY: Penguin.

—— [1953] (1971) The Murder of Christ, New York, NY Farrar, Straus & Giroux.

Rescher, N. (1989) Cognitive Economy: The Economic Dimension of the Theory of Knowledge, Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh.

Richards, G. (1996) Putting Psychology in its Place: An Introduction from a Critical Historical Perspective, (2nd edn, 2002), London: Routledge.

—— (2000) 'Psychology and the Churches in Britain 1919–1939:

Symptoms of Conversion', in History of the Human Sciences, 13(2), pp. 57–84.

Rieff, P. [1959] (1965) Freud: The Mind of the Moralist, London: Methuen.

—— [1966] (1987) The Triumph of the Therapeutic, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Riesman, D. (1961) The Lonely Crowd, New Haven, CT: Yale University Press.

Roazen, P. (2000) Political Theory and the Psychology of the Unconscious, London: Open Gate Press.

Roberts, R. (2002) Religion, Theology and the Human Sciences, Cambridge: Cambridge University Press.

Robinson, P. [1969] (1990) The Freudian Left: Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Rose, N. (1989) Governing the Soul: The Shaping of the Private Self, London: Routledge.

—— (1996) 'Power and Subjectivity, Critical History and Psychology' in Graumann, C.F. and Gergen, K.J. (1966), pp. 103–24.

—— (1998) Inventing Ourselves: Psychology, Power and Personhood, Cambridge: Cambridge University Press.

Roudinesco, E. (1997) Jacques Lacan, Oxford: Polity Press.

Saad-Filho, A. and Johnston, D. (eds) (2005) Neo-Liberalism: A Critical Reader, London: Pluto Press.

Sampson, E.E. (1983) Justice and the Critique of Pure Psychology, New York, NY: Plenum Press.

—— (2000) 'Of Rainbows and Differences' in Sloan (2000), pp. 1–5

Samuels, A. (1989) The Plural Psyche, London: Routledge

—— (1993) The Political Psyche, London: Routledge.

—— (2001) Politics and the Couch: Citizenship and the Internal Life, London: Profile Books.

Sapsford, R. (1998) 'Domains of Analysis' in Sapsford et al. (1998), pp. 65–74.

Sapsford, R., Still, A., Wetherell, M., Miell, D. and Stevens, R. (1998) Theory and Social Psychology, London: Sage.

Sartre, J-P. (1948) Existentialism and Humanism, London: Methuen.

Schraube, E. (2000) 'Reflecting on Who We Are in a Technological World' in Sloan (2000), pp. 46–54.

Scholte, J.A. (2000) Globalization: A Critical Introduction, Basingstoke: Macmillan.

Sedgwick, P.H. (1999) The Market Economy and Christian Ethics, Cambridge University Press: Cambridge.

Seigel, J. (2005) The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe Since the Seventeenth Century, Cambridge: Cambridge University Press.

Shamdasani, S. (2003) Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science, Cambridge: Cambridge University Press.

—— (2005) 'Psychologies as ontology-making practices: William James and the Pluralities of Psychological Experience' in Carrette (2005a), pp. 27–44.

Sharf, R.H. (1998) 'Experience' in Taylor, M. (ed.) Critical Terms for Religious Studies, Chicago, IL: University of Chicago, pp. 94–116.

Sharpe, E. (1986) Comparative Religion: A History, London: Duckworth.

Shepherdson, C. (2003) 'Lacan and Philosophy' in Rabaté, J.-M. (ed.) The Cambridge Companion to Lacan, Cambridge: University of Cambridge, pp. 116–52.

Shotter, J. (1975) Images of Man in Psychological Theory, London: Methuen.

—— (1997) 'Cognition as a social practice: From computer power to word power' in Johnson, D.M. and Emeling, C.E. (eds) The Future of Cognitive Revolution, Oxford and New York, NY: Oxford University Press, pp. 314–17.

Shotter, J. and Gregen, K.J. (eds) (1989) Texts of Identity, London: Sage.

Segal, R. (1978) Review of Rethinking Symbolism by Dan Sperber, Journal of the American Academy of Religion, 46(4), p. 610

Simmel, G. [1908a] (1971) 'The categories of Human Experience' in Levine, D.N. (ed.) On Individuality and Social Forms: Selected Writings, Chicago, IL. University of Chicago, pp 36–40.

—— [1908b] (1971) 'Group Expansion and the Development of Individuality' in Levine, D.N. (ed.) On Individuality and Social Forms: Selected Writings, Chicago, IL: University of Chicago, pp. 251–93.

—— [1957] (1971) 'Freedom and the individual' in Levine, D.N. (ed.) On Individuality and Social Forms: Selected Writings, Chicago: University of Chicago, pp. 217–26.

Simons, J. (1995) Foucault and the Political, London: Routledge

Sloan, T. (1996) Damaged Life: The Crisis of the Modern Psyche, London: Routledge.

—— (ed.) (2000) Critical Psychology: Voices for Change, London. Palgrave Macmillan.

Slone, D.J. (ed.) (2006) Religion and Cognition: A Reader, London. Equinox.

Smail, D. (1987) Taking Care: An Alternative to Therapy, London. Constable.

Smith, A. [1759] (1976) The Theory of Moral Sentiments (Raphael, D.D and Macfie, A.L. (eds)) Oxford: Oxford University Press/Indianapolis, IN: Liberty Fund.

—— [1776] (1994) The Wealth of Nations (Cannan, E. (ed.)), Toronto: Random House.

Sperber, D. (1975) Rethinking Symbolism, Cambridge: Cambridge University Press.

—— (1985a) On Anthropological Knowledge, Cambridge: Cambridge University Press.

—— (1985b) 'Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations' in Man, 20(1), pp. 73 89.

—— (1996) Explaining Culture: A Materialist Approach, Oxford: Blackwell.

—— (1997) 'Individualisme méthodologique et cognitivisme' in Boudon, R., Chazel, F. and Bouvier, A. (eds) Cognition et sciences sociales, Paris: Presse Universitaires de France, pp. 123–36.

—— (ed.) (2000) Metarepresentations: A Multidisciplinary Perspective, Oxford: Oxford University Press.

Starbuck, E.D. (1899) The Psychology of Religion, London: Walter.

Stavrakakis, Y. (1999) Lacan and the Political, London: Routledge.

Steinmueller, W.E. (2000) 'Will information and communication technologies improve the "codification" of knowledge?' in Industrial and Corporate Change, 9(2), pp. 361–76.

Still, A. (1998) 'Historical Origins of Social Psychology' in Sapsford et al. (1998), pp. 19–40.

Symington, N. (1991) The Analytic Experience, London: Free Association.

Szasz, T. [1970] (1997) The Manufacture of Madness, Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Taylor, C. (1989) Sources of the Self: The Making of Modern Identity, Cambridge, MA: MIT.

—— (2004) Modern Social Imaginaries, Durham, NC: Duke University Press.

Taylor, E. (2005) 'Metaphysics and Consciousness in James's Varieties, A Centenary Lecture' in Carrette (2005a), pp. 11–26.

Teo, T. (2005) The Critique of Psychology: From Kant to Postcolonial Theory, New York, NY: Springer.

Throsby, D. (2001) Economics and Culture, Cambridge: Cambridge University Press.

Tillich, P. [1952] (1980) The Courage To Be, Glasgow: Collins.

Tolman, C.W. (1994) Psychology, Society and Subjectivity, London: Routledge.

Turing, A.M. [1950] (1964) 'Computing Machinery and Intelligence' in Anderson, A.R. (ed.) Minds and Machines, Englemood Cliffs, NJ Prentice-Hall, pp. 4–30.

Turner, V. (1974) Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Turkle, S. [1978] (1992) Psychoanalytic Politics: Jacques Lacan and Freud's French Revolution, 2nd edn, London: Free Association.

- [1984] (2005) The Second Self. Computers and the Human Spirit, Cambridge, MA: MIT Press. Ussher, J. (1989) The Psychology of the Female Body, London: Routledge.

—— (2000) 'Critical Psychology in the Mainstream: A Struggle for Survival' in Sloan (2000), pp. 6– 20.

Valente, J. (2003) 'Lacan's Marxism, Marxism's Lacan (from Žižek to Althusser)' in Rabaté, J.-M. (ed.) The Cambridge Companion to Lacan, Cambridge: University of Cambridge, pp. 153 72.

Vitz, P. [1977] (1994) Psychology as Religion: The Cult of Self-Worship (revised edition), Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Walkerdine, V. (1988) The Mastery of Reason: Cognitive Development and the Production of Rationality, London: Routledge.

—— (2001) 'Editorial' in Critical Psychology: The International Journal of Critical Psychology, Issue 1, pp. 9–15.

—— (ed.) (2002) Challenging Subjects: Critical Psychology for a New Millennium, New York, NY: Palgrave.

Waterman, A.M.C. (2004) Political Economy and Christian Theology Since the Enlightenment: Essays in Intellectual History, London: Palgrave Macmillan.

Watson, P. (1993) 'Apologetics and Ethnocentrism: Psychology and Religion within an Ideological Surround' in International Journal for the Psychology of Religion, 3(1), pp. 1–20.

Watts, F. (2002) Theology and Psychology, Aldershot: Ashgate.

Weber, M. [1904–5] (2001) The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, London: Routledge.

—— (1947) The Theory of Social and Economic Organization, Oxford: Oxford University Press.

Westland, G. (1978) Current Crises of Psychology, London: Heinemann.

Wetherell, M., McGhee, P. and Stevens, R. (1998) 'Defining Social Psychology' in Sapsford et al. (1998), pp. 5–18.

Wharton, A.S. (1993) 'The Affective Consequences of Service Work: Managing Emotions on the Job' in Work and Occupations, 20(2), pp. 205–32.

Whitehouse, H. (1995) Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea, Oxford: Oxford University Press.

—— (2000) Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity, Oxford: Oxford University Press.

—— (2001) 'Transmissive frequency, ritual, and exegesis' in Journal of

Cognition and Culture, 1(2), pp. 167–81.

—— (2002) 'Modes of Religiosity: Towards a Cognitive Explanation of the Sociopolitical Dynamics of Religion' in Method and Theory in the Study of Religion, 14(3/4), pp. 293–315.

—— (2004) 'Modes of Religiosity and the Cognitive Science of Religion' in Method and Theory in the Study of Religion, 16(3), pp. 321–35.

—— (2005a) Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission, Walnut Creek, CA: Altamira Press.

—— (2005b) 'The Cognitive Foundations of Religiosity' in Whitehouse H. and McCauley R.M. (eds) (2005), pp. 207–32.

Whitehouse, H. and McCauley, R.M. (2005) Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity, Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Williams, M. (2000) Science and Social Science: An Introduction, London: Routledge.

Williams, R. (1976) Keywords: A Vocabulary of Culture and Society, London: Fontana.

Williams, S.J. (2001) Emotion and Social Theory, London: Sage.

Wilson, R.A. (2004) Boundaries of the Mind: The Individual in the Fragile Sciences, Cambridge: Cambridge University Press.

Winnicott, D. [1971] (2005) Playing and Reality, London: Routledge.

World Bank (1998) World Development Report: Knowledge for Development, Oxford: Oxford University Press.

Wulff, D. (1992) 'Reality, Illusion, or Metaphor? Reflection on the Conduct and Object of the Psychology of Religion' in Journal of the Psychology of Religion, vol. 1, pp. 25–51.

—— (1997) Psychology of Religion: Classic and Contemporary, New

York, NY: John Wiley & Sons.

Wyschogrod, E., Crownfield, D. and Raschke, C.A. (1989) Lacan and Theological Discourse, New York, NY: SUNY Press.

Zaleski, C. (1993/4) 'Speaking of William James to the Cultured Among his Despisers' in Journal of the Psychology of Religion, vol. 2/3, pp. 127–70.

Žižek, S. (1991) Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture, Cambridge, MA: MIT Press.

Zuidhof, P.-W. (2002) 'Economies of Freud' (unpublished paper: www. fhk.eur. nlpersonal/zuidhof/).

علم نفس الدين

علم نفس الدين من أهم الحقول المعرفيّة، الثقافيّة العامّة والتخصصيّة النفسيّة، كما أنّه في السياقات ذات التكوينات والنزعات الدينيّة يُشكل ضرورة مجتمعيّة، لتحقيق الفهم العلمي للتفكير والشعور والسلوك الديني، وتخطي الرؤى الاختزاليّة، والمُتطرفة، والمُتحيزة، والسطحيّة. إلا أنّه من اللافت غياب هذا الحقل، شبه التام، في السياقات العربيّة. وهذه ترجمة لكتابين في كتاب واحد، الأوّل مدخلي، تعريفي، تقليدي، يقدم صورة واسعة عن الحقل، يفيد في إيجاد أُلفة بمباحثه واشتغالاته، بطريقة مُبسطة وواضحة، مع الإشارة - البارعة - لوجهات النظر المتعددة والدراسات المتغايرة في كل مبحث، مما يؤسس لمرونة فكريّة في التعامل مع مفاهيمه، والثاني فكري، نقدي، فهو من جهة لا يقدم مقاربة تعريفيّة، وإنما مقاربة فكريّة، تعمل على تكريس رؤية خاصّة، ومن جهة أخرى لا يعتمد التوجه التقليدي، وإنما النقدي، والنقدي مقاربة حديثة - نسبياً - تعمل على خلخلة البنيات القارّة في علم النفس التقليدي، حيث ترى في تلك البنيات تحالُفات سلطويّة، مقصودة أو عفوية، وتركز على استكشاف القضايا الإنسانيّة الكُبرى، وفي مقدمتها العدالة الاجتماعية ضمن كل اشتغالات علم النفس، وهي مقاربة أخذت تحتل مساحات واسعة - بتزايد - من اهتمامات عشرات الباحثين. فلعلّ هذه المُساهمة تكون ذات قيمة في إثراء معرفة المهتمين، وتفتح آفاقاً جديدة للحوار بين المختلفين، وتسلط أضواء مغايرة على المفاهيم المبحوثة، وتدفع بهذا الحقل خطوة صغيرة نحو الأمام.



ISBN: 978-9953-597-80-5
9 789953 597805